

مقاصد الشريعة

بأبعاد جديدة

الدكتور
عبد المجيد النجار



© وزارة التربية والتعليم

الطبعة الأولى

2006

الطبعة الثانية

2008

وزارة التربية والتعليم

عم. مه. 5787-112 بيروت

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمَح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه في
نظام إستعمارة المعلومات ، أو نقله بأي شكل كان ، أو بواسطة وسائل
إلكترونية ، أو كهرومستانية ، أو بشرطية معدلة ، أو وسائل ميكانيكية ،
أو استنساخ الفوتوغرافي ، أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من الناشر .

تمهيد

إنَّ كُلَّ قَانُونٍ يَتَعَلَّقُ بِتَنْظِيمِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ الْفَرْدِيَّةِ وَالْجَمَاعِيَّةِ يَكُونُ فِي أَصْلٍ وَضَعَهُ وَفِي تَفَاصِيلٍ عَنَّا صَرَّهَ مَبْنِيَا عَلَى غَايَةٍ يَرِيدُهَا وَاضْمَعَهَا أَنْ تَحَقِّقَ مِنْ خِلَالِ تَطْبِيقِهِ فِي حَيَاةٍ مِنْ وَضَعٍ لَهُمْ لِيَنْظُمَ حَيَاتَهُمْ، وَتِلْكَ الْغَايَةُ هِيَ الْمَقْصُودُ مِنْ وَضْعِ الْقَانُونِ فِي جَمَلِهِ وَفِي تَفَاصِيلِهِ. وَيَنْطَبِقُ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى كُلِّ قَانُونٍ، سَوَاءً كَانَ قَانُونًا وَضَعِيًّا أَوْ كَانَ شَرِيعَةً دِينِيَّةً، وَذَلِكَ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنِ الْقِيَمَةِ الْمُعْجَارِيَّةِ لِلْغَايَةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا تَوْضَعُ الْقَوَانِينُ وَتَشْرَعُ الشَّرَائِعُ، وَيَقْطَعُ النَّظَرَ أَيْضًا عَمَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْقَوَانِينُ وَالشَّرَائِعُ تَقْضِي فِعْلًا إِلَى مَا تَدْعِيهِ، أَوْ أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْأَوْهَامِ.

وَالْإِسْلَامُ بِمَا آتَاهُ يَتَضَمَّنُ شَرِيعَةً مَنْظُومَةً لِلْحَيَاةِ، بَلْ هُوَ أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ شَرِيعَةٍ تَغْطِي بِالْبَيَانِ كَالْفَتْةِ مَحَالَّاتِ الْحَيَاةِ، فَقَدْ حَاطَتْ شَرِيعَتُهُ تِلْكَ تَهْدَفُ أَيْضًا إِلَى تَحْقِيقِ مَقْصِدٍ مُحَدَّدٍ، هُوَ الَّذِي أَرَادَهُ الْمَشْرِعُ أَنْ يَكُونَ هَدَفًا يَنْتَهِي إِلَيْهِ وَضْعُ الْإِنْسَانِ فِي حَيَاتِهِ الْفَرْدِيَّةِ وَالْجَمَاعِيَّةِ حِينَمَا يَتَحَمَّلُ تِلْكَ الشَّرِيعَةُ تَصَدِيقًا إِيْمَانِيًّا وَتَطْبِيقًا عَمَلِيًّا. وَكَمَا يَتَحَدَّدُ ذَلِكَ الْمَقْصِدُ فِي مَنْتَهَاهُ بِمَحْمَلِ الشَّرِيعَةِ فِيمَا أَرَادَهُ لَهَا الْمَشْرِعُ مِنْ هَدَفٍ، فَإِنَّهُ تَحَدَّدَ تَفَاصِيلُهُ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْحَزَنِيَّةِ الَّتِي تَوَدُّ إِلَى ذَلِكَ الْمَنْتَهَى بِالتَّفَاصِيلِ وَالْحَزَنِيَّاتِ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا الشَّرِيعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ مَنْحَلَّةً فِي تِلْكَ الْأَحْكَامِ الَّتِي تَنْفَرِّعُ إِلَيْهَا مَتَنَاوِلَةٌ مُخْتَلِفٌ مَحَالَّاتِ الْحَيَاةِ، بِحَيْثُ يَفْضِي كُلُّ مَقْصِدٍ حَزَنِيٍّ لِحُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ إِلَى ذَلِكَ الْمَقْصِدِ الْكُلِّيِّ الْعَامِّ الَّذِي وَضَعَتْ الشَّرِيعَةُ مِنْ أَجْلِهِ.

ولهذه المقاصد الشرعية أهمية بالغة في الحركة الفقهية بصفة عامة، وفي الحركة الاجتهادية بصفة خاصة؛ ذلك لأنَّ كلَّ هذه الحركة فيما تهدف إليه من تقرير لأحكام الشريعة مستخرجة من النصوص أو مستحدثة بالاجتهاد ينبغي أن تكون مستهدفة بالمقاصد، مبنية وفق مقتضياتها، إذ إنّما هي أحكام تُقرَّر من أجل تحقيقها، فهي غاية التي بها تتحدد وجهتها، وعلى أساسها يتم بناؤها.

والشريعة الإسلامية هي شريعة تشمل بالبيان كلَّ وجوه الحياة، فالأحكام الشرعية المطلوب من الفقهاء والمجتهدين أن يقرروها ينبغي أن تكون متناولة لكلِّ ما تقوم عليه حياة المسلمين من أوضاع، وما يحدث فيها من أحداث، لتكوّن الحياة كلّها مستهدفة بالشريعة كما يقتضي ذلك الدين الإسلامي بما بني عليه من خاصية الشمول، وذلك ما من شأنه أن يعلي من أهمية المقاصد في حركة التشريع.

وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ أحكام الشريعة هذه التي ينبغي أن تشمل بالبيان كلَّ الحياة ليس اليّن منها على سبيل القطع إلا القليل، وما عدا ذلك القليل فإنَّ تلك الأحكام إما أنّها تستخرج من نصوص الوحي على سبيل الظنية القائمة على الموازنة بين احتمالات مختلفة، أو تستحدث بالاجتهاد وفق ما تقتضيه المصلحة، وكلَّ ذلك يقتضي أن يكون لمقاصد الشريعة الدور الكبير في الأحكام من حيث الترجيح والتوجيه والتقرير.

ولهذه الاعتبارات كلّها فقد اتّبه المسلمون منذ وقت مبكّر إلى أهمية المقاصد الشرعية في الحركة الفقهية، فأولوا اهتماما بها في التأصيل للاجتهاد، وبدأ ذلك منذ نشأ علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي، إذ كانت المسائل المتعلقة بالمقاصد تخرج ضمن المسائل الأصولية، ثم جعل النظر المقاصدي يتطوّر ويتوسّع شيئا فشيئا ضمن علم الأصول، حتى بدأ في تطوّره يتّرع إلى الاستقلال علما خاصا قائما بذاته، وكانت البدلية

في ذلك على يد الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات في القرن الثامن، ثم اكتملت في العصر الحديث على يد الإمام ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد تناول الدرس لمقاصد الشريعة مختلف الجوانب المتعلقة بها، توضيحاً لمعناها، وتصنيفاً لأنواعها، وترتيباً لأولوياتها، وإدراجاً لحججياتها ضمن كليّاتها، وتأسيساً لطرق إثباتها، فتحصّنت من ذلك حصيلة علمية ثريّة من شأنها أن تعين على النظر الاجتهادي، وأن تسدّد ذلك النظر لفتح الأحكام الشرعية التي تحقّق المصلحة بحسب ما تقتضيه الظروف المتغيرة، وقد كان لها الأثر الفعلي في ذلك بادياً في التراث الفقهي وفي اجتهادات المعاصرين، حتى إن هذا التراث ما كان ليتشكّل على ما هو عليه لو تصوّرنا افتراضاً أنّ علم المقاصد لم يكن له نشوء، ولم يكن له فعل في الحركة الفقهية.

وإذا تراءى حياة المسلمين اليوم تحديات كبيرة، وتشهد تحوّلات متسارعة، فإنّ الحركة الاجتهادية الكفيلة بأن تواجه تلك التحديات وتلك التغيّرات أحتاج إلى مزيد من الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة، إذ كلّما توسّعت حركة الاجتهاد في مواجهة التغيّرات كانت الحاجة إلى الاستهداء بالمقاصد أكبر، وكان تبعاً لذلك البحث في هذه المقاصد بالدرس والتفصيل والتوسّع أؤكد وأوجب، وهذا ما يفسر التوسّع الذي تشهده الدراسات المقاصدية منذ بعض العقود كما هو مشهود في الخطط الجامعية وما تشمله من مقرّرات وأطاريح ودراسات.

وفي هذا الإطار تدرج دراستنا هذه، فإنّنا نرى وجوب الإسهام في دراسة المقاصد على من يحمل هذا الهمّ ويقدر على الإسهام فيه؛ وذلك لشبّة الحاجة إلى هذا الدرس الذي يهدف إلى إحراز مزيد من التوسّع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها، والتقريب

بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها عن طريق الاجتهاد الفقهي في شؤونها، اجتهاداً يمارسه المختصون في النظر الفقهي، كما يمارسه عامة المسلمين في ممارسة شؤون حياتهم اليومية فيما هو مجال لاجتهادهم، لتكون تلك الحياة مستهدفة بمقاصد الشريعة.

ولقد اعتمدت دراستنا هذه على التراث المأثور في علم المقاصد، وخاصة منها مقاصد الإمام ابن عاشور وموافقات الإمام الشاطبي، ولكن عمدنا فيها إلى جدّة في الترتيب اقتضاها ما رأينا من وجوب أن يبرز في الاهتمام من مقاصد الشريعة ما لم يكن في التراث المأثور بارزاً لعدم توفر الدواعي إلى ذلك، وذلك من مثل مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقصد حفظ المجتمع، ومقصد حفظ البيئة، كما اقتضاها أيضاً ما رأينا من أن تُدرج المقاصد كلّها ضمن منظور متكامل من حياة الإنسان، فأدرجنا المقاصد الكلّية في أربع دوائر من دوائر وجود الإنسان، هي دائرة حياته ودائرة ذاته ودائرة مجتمعه ودائرة محيطه المادي، وأدرجنا في كلّ دائرة من تلك الدوائر المقاصد الكلّية التي تناسبها، علماً بأن مقاصد الشريعة على اختلافها تتفاعل مع كلّ دوائر الحياة الإنسانية، وأنما التقسيم يشبه أن يكون اعتبارياً لتسهيل الدرس.

كما عمدنا إلى التوسّع في شرح ما به يكون حفظ المقاصد الكلّية الضرورية من التصرفات والأحكام الشرعية، وهو تفصيل للمقاصد الأدنى التي تدرج ضمن تلك المقاصد الكلّية الأعلى، وذلك لما رأينا من أن طلاب العلم إذ يفتقون في كتب التراث على المقاصد الكلّية فإنهم تعوزهم التفاصيل في المقاصد التي تؤدّي إليها، فإذا هم يعلمون على سبيل المثال أن حفظ المال مقصد ضروري كلّّي ولكنهم لا يعرفون السبل التي بها يكون حفظ المال، والتي هي مقاصد مفضية إليه، إذ التفاصيل والشروح في ذلك ضئيلة، وما وجد منها فهو غير مرتّب بما يحصل منه تصوّر أشمل وأدقّ.

وقد كان هدفا في هذا الترتيب للمقاصد أن يكون تتفاعل طلاب العلم معها تتفاعلا أكثر إيجابية، بحيث تصبح مقاصد الشريعة عند الناظر في الشأن الشرعي حاضرة في ذهنه عند النظر فيه، موجهة لتفكيره الفقهي، ومؤسسة لما ينتهي إليه من أحكام، وهكذا تصبح مقاصد الشريعة فاعلة في ذهن الفقيه وطالب الفقه وكلّ مسلم ينبغي أن تكون حياته جارية وفق الشرع بصفة حية منتجة؛ ولذلك فقد عقدنا في هذه الدراسة بابا لشرح الطرق التي يتم بها تفعيل المقاصد، حرصا منا على أن يؤتي البحث في المقاصد ثمرته التي هي توفيق تصرفات المسلم إلى أحكام الشريعة المحققة لمقاصدها، وذلك سواء برهيد النظر الفقهي، وتكوين الملكية الاجتهادية التي بها تترى الأحكام الشرعية التي نواجه بها مستحدثات الأحداث في حياتنا السريعة التغير، والمعرضة للكثير من التحولات، أو بتوجيه المسلم العادي ليكون مستهديا في ممارسة أعماله اليومية بمقاصد الشريعة على قدر طاقته في ذلك. والله ولي التوفيق

الباب الأول

مدخل

إلى مقاصد الشريعة

الفصل الأول

مقدمات في مقاصد الشريعة

تمهيد

تحتل مقاصد الشريعة منزلة هامة في الفكر الشرعي، ولذلك فقد أصبحت علما أساسيا من العلوم الفقهية، ألقت فيها المؤلفات، وفُصِّلَتْ فيها الأقوال، وتوسَّعت فيها الآراء، وأصبح الدارس للعلوم الفقهية، والطامح فيها إلى مراتب الفهم السديد، والنظر البعيد، يلهَ مراتب التفقه والاجتهاد لا مناص له من أن يدرس علم المقاصد ويتفقه فيه. ومما يساعد على هذا الدرس أن يبدأ الدارس لهذا العلم بمقدمات عامة فيه، من شأنها أن تعين على ولوجه، وأن تكسبه القدرة على تحصيل كلياته وفهم دقائقه وجواريته.

ولعلَّ من المقدمات المساعدة على ذلك أن يبيِّن الدارس لهذا العلم المفهوم المبتغى من مصطلح مقاصد الشريعة، فهو وإن كان مصطلحا أصبح كثير التداول إلاَّ أنَّه يحتاج إلى الضبط والتدقيق، وذلك لتوارد الأذهان عند الدرس على معنى موحد، ومما يتأكد معه ذلك ما داخل مفهوم هذا المصطلح منذ بعض الزمن من اضطراب جرأ ما ألحم فيه من

مفاهيم وهمية وأخرى ضعيفة ضعفاً يقترب بها من الوهم، وذلك من قبل بعض المنتسبين إلى الإسلام من الذين يحملون نزعات علمانية، ويرغمون أن لهم قراءة جديدة للنص الديني فبنية على مفاهيم جديدة للمقاصد الدينية، فهذا مما يستلزم تحديد هذا المصطلح وضبطه.

ومنها العلم بأهمية المقاصد في النظر الفقهي بصفة عامة، وأهمية دورها في الاجتهاد بصفة خاصة، سواء من حيث ما يقتضيه الدين ذاته من ذلك بحسب توجيهاته المباشرة وغير المباشرة، أو من حيث ما بذله المجتهدون والنظار المسلمون من جهد في بيانه أساساً من أسس الاجتهاد الفقهي، وما بذلوه من جهد في تحريره أصولاً وقواعد حتى انتهى به إلى أن يصبح علماً مستقلاً من العلوم الشرعية.

ومنها أيضاً العلم بالمسالك التي منها تُعرف مقاصد الشريعة، سواء في أصولها العامة، أو في تفاصيلها وحزلياتها، فإذا لم تكن مقاصد الشريعة منصوباً عليها على وجه القطع والتفصيل فإن الحاجة تدعو إلى أن يعلم الدارس لعلم المقاصد كمقدمة من مقدمات الدرس المسالك العامة التي تُعرف بالمقاصد، ليكون على بينة وهو يلج إلى تفاصيلها طرق الدخول إليها، فأبواب الدخول في البيوت مقدمة لمعرفة محتوياتها من الغرف وما فيها، ولذلك فقد جعل شيخ المقاصدين في العصر الحديث الإمام ابن عاشور إحدى مقدمات كتابه بحثاً في "طرق إثبات المقاصد الشرعية"^[1]. وإذا كان شيخ المقاصدين القدامى الإمام الشاطبي قد أورد هذه الطرق في عامة كتابه^[2]، فقد أشار إلى أن ذلك ليس إلا تلخيصاً لما كان مبثوثاً في كتابه من بيان لهذه الطرق من بدايته.

[1] راجع: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 141.

[2] راجع: الشاطبي - المرقعات: 296/2.

1 - الشريعة ومقاصد الشريعة

لقد استقرّ في الثقافة الإسلامية مصطلح الشريعة على أنّ المقصود به هو الأوامر والنواهي الإلهية المتعلقة بالسلوك العملي من حياة الإنسان، وذلك في مقابل العقيدة التي هي الأوامر والنواهي المتعلقة بالإيمان تصديقاً قلبياً بحقائق الغيب كما جاء بها الدين وما يفرع عنها من الحقائق. وبناء على ذلك فإنّ مصطلح مقاصد الشريعة ظلّ يتّجه في بادئ الرأي إلى مقاصد الأحكام المتعلقة بالسلوك، دون تلك المتعلقة بالإيمان باعتبار أنّها عقيدة وليست شريعة، وقد درجت كثير من الدراسات المقاصدية على هذا المفهوم للمقاصد، سواء من حيث التقرير النظري، أو من حيث ضرب الأمثلة بالأحكام الشرعية العملية.

إلاّ أنّه في الحقيقة ينبغي أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة متّجهاً إلى كلّ ما هو أمر إلهي أو نهي، فذلك الأمر والنهي المتعلّق بالإيمان هو أيضاً تشريع إلهي، وهو أيضاً وضع من أجل مقاصد يهدف إلى تحقيقها، فلم الإنسان بأن يؤمن بالله وحده وأن يؤمن بمرسله، وأن يؤمن بالقدر والبعث لأن كان أمراً بالإيمان بحقيقة موضوعية ثابتة إلاّ أنّه جاء بحقّق للإنسان مصلحة في حياته الدنيا قبل حياته الآخرة، وهو ما يفيد مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعْلِيْمَ الْقُلُوْبِ﴾ (الرعد/28) إشارة إلى ما يحقّقه الإيمان بالله من مقصد الاطمئنان في الحياة النفسية قبل ما يحقّقه من نعم في الحياة الآخرة؛ ولهذا السبب فإنّه ينبغي على ما نرى أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة شاملاً لمقاصد الدين عقيدة وشرعية، وإن كانت هذه المقاصد في الأحكام الشرعية العملية أبين، والحاجة إلى العلم بها تؤكد لدوران الاجتهاد عليها، وأمّا العقائد فإنّ مجال الاجتهاد فيها مجال محدود ضيق.

وبناء على هذا المعنى الموسع لمصطلح مقاصد الشريعة، وبناء على ما أسلفنا من أن كلَّ تشريع بصفة عامة إنما يشرع من أجل تحقيق غاية تتعلق بحياة الإنسان الذي من أجله كان التشريع، فإن المقصود بمقاصد الشريعة الإسلامية يمكن أن يتحدد بأنه هو الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وحزلياتها متحرية أن تحري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه عبره وصلاحه. وهذا المعنى لمقاصد الشريعة هو الذي ضبطه الشيخ ابن عاشور في قوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"¹، وهو أيضا الذي ضبطه الأستاذ هلال الفاسي في قوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلِّ حكم من أحكامها"².

وإذا كان مفهوم مقاصد الشريعة في معناه العام هو الغاية التي من أجلها وضعت، أو الحكمة التي تضمنتها أحكامها، فما هي هذه الغاية على وجه التحديد، وما هي هذه الحكمة التي تضمنتها أحكامها؟ إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليحاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى هذا الإنسان، فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أن يحقق من خلال تحملها تلك الغاية.

وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادات كما تحدد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة/30)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ (الذاريات/56). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأن يكون الإنسان الفرد منتظما ضمن هيئة

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 191.

[2] هلال الفاسي - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 7.

جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعثه الفردي والجماعي.

وننتج من هذا الارتباط أن يُقال إذن إنَّ المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية هو تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما ينطوي إلى سعاده في الدنيا والآخرة. إنَّ الشريعة الإسلامية كلُّها تأمل المتأمل فيها من حيث مبادئها الكلية، ومن حيث أحكامها الفرعية، وجد أنها تقصد إلى هذا المقصد الأعلى لا تحيد عنه ولا تنفي سواء مهما تفرَّعت بها المقاصد التفصيلية الجزئية. وقد ضبط ابن عاشور المقصد الأعلى للشريعة بما هو قريب من المعنى الذي أوردناه إذ قال: "إنَّا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستفزة أنَّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيم عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"¹.

قد يقال بل قد قيل: إنَّ الشريعة ليس لها من مقصد، إذ هي من فعل الله تعالى، ولعمل الله متعالية على أن تكون لها علل وغايات كما هي أفعال الإنسان؛ ولذلك فإنَّ أحكام الله ينهي الوقوف فيها على الأمر والنهي، والالتزام بهما بصفة مطلقة دون البحث عما فيهما من مقصد أو حكمة، فالله تعالى إنما شرع بالأمر والنهي لأنَّ إرادته تعلَّقت بالأمر والنهي وليس لأية غاية أخرى كما هو شأن الإنسان، فيكون إذن البحث في مقاصد الشريعة بحثاً فيما ليس من ورائه طائل، لأنَّه بحث عن شيء غير موجود. وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعة من العلماء، وهم أولئك الذين ينقون

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة 209.

التعليل في أحكام الله تعالى ومن أشهرهم ابن حزم من الظاهرية، والفتحي
الرافزي من الأشعرية¹.

وأكثر أهل العلم في هذا الشأن يذهبون إلى إثبات المقاصد الشرعية،
ويقولون بأن الله تعالى ما شرع شرائعه إلا لغاية تتعلق بمصلحة الإنسان،
وهو ما يؤخذ من نصوص القرآن الكريم بصفة جلية، سواء فيما يتعلق
بالشريع في عمومها كما في قوله تعالى: ﴿رُسُلًا يُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لَعَلَّكُمْ
يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء/165)، وفي قوله تعالى:
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء/107)، أو فيما يتعلق
بالأحكام الشرعية في تفاصيلها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ
عَنِ الْقِحْيَاءِ وَالْمَسْكِرِ﴾ (العنكبوت/43)، وفي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ
عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
(البقرة/183)، وهكذا يبين لنا أن استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة
الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة متوطة بحكم وعقل ورحمة
للسلاح العام للمجتمع والأفراد².

2. أهمية العلم بمقاصد الشريعة

إنَّ للعلم بالمقاصد المبتغاة من القوانين والشرائع أهمية كبيرة لمن
يهتمهم أمرها بالتشريع أو بالتطبيق؛ ذلك لأنَّ العلم بالمقصد من القانون أو
الحكم الشرعي يفيد كما إفادة في فهمه الفهم الصحيح أولاً، ثم في تطبيقه
التطبيق الرشيد ثانياً، بحيث يكون كلٌّ من الفهم والتطبيق مفضياً إلى

[1] راجع آراء علماء التعليل لأحكام الشريعة في: محمد سعد البرقي، مقاصد الشريعة الإسلامية: 80 وما بعدها.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 134. وراجع في القول «إثبات عقل الشريعة: الشاطبي، المعتمدات: 372 وما بعدها، وابن القيم، عقائد العليين: 385 وما بعدها، وقد استدل على ذلك بتفاصيل واسعة، وراجع أيضاً الرمسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 169 وما بعدها.

تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرع، وحيثما يكون المقصد محمولا أو مختلطا غير محرر فإنّ الفهم قد يفقد دليله الموجّه وكذلك التطبيق، فإذا القانون أو الحكم الشرعي يحظى أهله فلا يتحقق غرض المشرع منه، وهو أمر كثير الوقوع عند المشرعين بالقوانين الوضعية وبالشرائع الدينية على حدّ سواء.

وإذا كان الأمر كذلك بصفة عامّة فإنّه يكون أهمّ وأوكد بالنسبة للشرعة الإسلامية ذلك لأنّ هذه الشرعة قد وضعت مكتملة، وانقطعت عن مصدرها الذي شرعها، فانقطع بذلك إمكان تغييرها أو تعديلها أو تبديلها، ولم يبق للمعتنّين بها إلّا أن يتحرى مقاصدها ليحسن فهمها وتطبيقها دون أن ينتظر مددا في ذلك من مشرّعها، إذ الوحي قد انقطع باكتمالها، فتحرى تلك المقاصد بالتحقيق والضبط في كليّاتها وجزئياتها سيكون للمسلم أحد أهمّ المسالك للاجتهاد في الأحكام الشرعية فيها، وفي العمل بها سلوكا، فإذا ما غابت عنه المقاصد منها فإنّه قد يشتطّ به الفهم كما قد يشتطّ به التطبيق إلى ما لا يتحقّق فيه تلك المقاصد التي من أجلها شرعت، في حين تكون القوانين الوضعية وكثير من الشرائع التي أصلها مساوي متوقّرة على إمكان أن تدعّل مشرّعوها ببيان حقائقها ومسالك تطبيقها لتصحيح فهمها وترشيد العمل السلوكي بها، إذ هم على ما يرون يملكون ذلك الحق في البيان، بل في التعديل والتغيير والتبديل.

ونظير أهميّة العلم بالمقاصد للمجتهد في أحكام الشرعة في كلّ من محالي فهم الأحكام ونزيلها على الواقع. أمّا فيما يتعلّق بالحاجة إلى المقاصد في الفهم، فإنّ تحصيل أحكام الشرعة من أدلتها يساعد عليه كثيرا العلم بالمقاصد، وذلك من حيث تكون تلك المقاصد المعلومة مرجّحة لحكم على آخر عند النظر في النصوص الغنيّة الدلالة، كما تكون حدّ مفيدة في استخراج الأحكام بطريق القياس، إذ القياس إنّما يعتمد على

معرفة العلة كما هو معلوم، وليست العلة إلا مقصدا شرعيا جزئيا كما مرّ بيانه، فالعلم بها مقصدا يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعي بالقياس.

وبالإضافة إلى ذلك فإن العلم بالمقاصد قد يكون أحيانا ميزانا في تحصيل الأحكام، وذلك بقبول الآثار من السنة أو ردّها، وهو ما صنعه عائشة أم المؤمنين حينما أتت بقول عمر ابن عمر بأن الميت يعذب ببكاء أهله فارتدّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْرَبُوا وَلَا أُولُوا وَلَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنعام/164)، فردّها الخير إنما كان بميزان أن لا يتحمل الإنسان إلا نتيجة ما يعمل مقصدا شرعيا¹.

وإنما فيما يتعلّق بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الواقع، فإن للعلم بالمقاصد دورا كبيرا فيه؛ وذلك لأنّ أهما حكم شرعي إنما يراد منه عند العمل به أن يتحقّق مقصده في الواقع، ولكن قد تعرض عوارض زمنية أو مكانية أو شخصية تجعل المقصد المجتنبى من الحكم لا يحصل منه مقصده عند تطبيقه على حالة معينة من الحالات، ويحتدّ فالمقصد حينما يكون معلوما، ويكون معلوما أيضا أنّه سوف لن يتحقّق في الواقع عند تنزيل الحكم الذي شرع من أجله، فإنّ المجتهد قد يحكم بعدم التنزيل، ويلجأ إلى التأجيل إلى حين تتوفّر الشروط التي تجعل المقصد متحققا عند تطبيق الحكم، وذلك هو صنيع عمر بن الخطّاب حينما أجلّ تطبيق حدّ السرقة عام المحاجة، فقد كان يعلم المقصد من هذا الحكم، ويعلم أنّه سوف لن يتحقّق في الواقع لو نزل حكم حدّ السرقة في ظروف المحاجة، فكان علمه ذلك مؤدّنا بتأجيل التنزيل².

[1] راجع في ذلك: نفس المرجع: 135 وما بعدها.

[2] راجع في ذلك كتابنا: فقه الفقّه فهما وتنزيلا: 201 وما بعدها وكتابنا: في المنهج الطليقي للشرعة الإسلامية: 75 وما بعدها. وراجع في فائدة العلم بمقاصد الشرعة صفة عامة في: نعيان جديم - طرق الكشف عن مقاصد الشرعة: 39 وما بعدها.

وليسَت أهميّة العلم بمقاصد الشريعة على نحو ما وصفنا بمقتصرة على المختصين في العلوم الشرعية ترشيداً لأنظارهم واجتهاداتهم الفقهية كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، بل هذا العلم بالغ الأهمية لكلّ مسلم مهما كان اختصاصه العلمي، ومهما كان نشاطه في الحياة العملية؛ وذلك لأنّ كلّ مختصّ في علم من العلوم، وكلّ مباشر لعمل من الأعمال ينبغي أن تكون آراؤه في اختصاصه وتطبيقاته في أعماله جارية وفق أحكام الشريعة، محققة لمقاصدها، وهو ما يقتضيه مبدأ الشمول الذي اختصّ به الإسلام، وإذن فإنّ علمه بالمقاصد من شأنه أن يرشّد ما يكون له من نظر في علمه، وما يكون له من تطبيق في عمله ليصير كلّ ذلك موافقاً للحكم الشرعي نتيجة ما حصل له من علم بالمقاصد، وإذا كان ذلك أمراً في غاية الأهمية بالنسبة لكلّ مسلم فإنّ التفاوت في الانتفاع به يتفاضل فيه الأفراد بحسب ظروفهم الثقافية، ولكنه يبقى هدفاً ينبغي على كلّ مسلم السعي إلى تحقيقه بقدر الإمكان.

3 - الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة

لقد استشر المسلمون منذ وقت مبكّر أهمية العلم بمقاصد الشريعة، فوجهوا إليها عناية علمية فائقة، واعتموا بها أيما اعتماد، وإنّا لنحسب أنّ اهتمامهم بذلك لم يكن له نظير في أيّ قانون وضعي أو شريعة دينية، حتى لقد انتهى الأمر بهم إلى أن خصصوا علماً قائماً بذاته يهتم بمقاصد الشريعة هو الذي أصبح معروفاً بعلم مقاصد الشريعة، وهو علم لن بدأ مختلطاً بعلوم شرعية أخرى وعلى الأخصّ منها علم أصول الفقه إلّا أنّه انتهى اليوم إلى وضع أصبح فيه يشبه أن يكون علماً مستقلاً، تؤلّف فيه المؤلفات، وتخصص له المقرّرات الجامعية، وتوجّه إليه الأطاريح والبحوث، وقد شهد منذ بعض الزمن اهتماماً متزايداً من قبل الباحثين والدارسين والمؤلّفين، فأصبح يتدعّم يوماً بعد يوم ويشرى ويتطور بالمرآة. وقد مرّ بحث المسلمين في مقاصد الشريعة بثلاث مراحل بيّنة.

المرحلة الأولى: كان الفقهاء والأصوليون فيها يبحثون في مقاصد الشريعة بغیر هذا الاسم في الغالب وإنما باسم علل الشريعة أو حكمة الشريعة أو أسرار الشريعة أو ما في محتها، وكان بحثهم في ذلك يرد أثناء بحثهم في مسائل أخرى بصفة متناثرة لا يتميز فيها عن غيره من المباحث، وامتدت هذه المرحلة ما يقارب أربعة قرون. وقد كانت يوافر ذلك البحث تتم في عهد الصحابة والتابعين إلى عهد بداية التأليف في العلوم بصفة إشارات وتلميحات واستخلاصات لحكمة الشريعة وعلل أحكامها. فلما تقدم التأليف في العلوم تطور هذا البحث واندرج معظمه في علم أصول الفقه، فإذا مصطلحات "علل الشريعة" و"محاسن الشريعة" و"أسرار الشريعة" تروج في مؤلفات هذا العلم، وقد تفرّد مؤلفات وتخصّ بهذه العناوين. ولعل أبرز من فعل ذلك الحكميم الترمذي (القرن الثالث)، وأبو منصور الماتريدي (ت 333 هـ)، وأبو بكر الأبهري (ت 375 هـ) وأبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ).

المرحلة الثانية: شهد فيها البحث في المقاصد تطوراً تمثل في نشأة مباحث بهذا المصطلح ذات تميز عن غيرها من المباحث الأصولية وإن لم تكن مفردة في فصول خاصة بها أو مؤلفات مستقلة في شأنها. وفي هذه المرحلة ظهر التقسيم الثلاثي الشهير لمقاصد الشريعة بين مقاصد ضرورية ومقاصد حاجية ومقاصد تحسينية، ذلك التقسيم الذي أصبح العمود الفقري لعلم مقاصد الشريعة إلى اليوم. ومن أشهر أعلام هذه المرحلة إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لتمييز البحوث المقاصدية عن سائر البحوث الأصولية وخاصة في كتابه "البرهان"، والإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) وخاصة في كتابه: "كشف العليل" و"المستصفى"، والإمام فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) وخاصة في كتابه "المحصل"، والإمام سيف الدين الأمدي (ت 631 هـ) وخاصة في كتابه "الإحكام".

المرحلة الثالثة: هي مرحلة أصبح فيها علم المقاصد يتجه إلى أن يكون فرعاً مستقلاً بذاته من فروع العلوم الشرعية متولّداً من علم أصول الفقه. وقد تمّ ذلك تدريجياً بأن أصبح البحث في مقاصد الشريعة يتمّ ضمن أبواب يأكملها متميِّزة عن سائر أبواب أصول الفقه، ثمّ بأن أصبح يتمّ في مؤلّفات مستقلة إلهاداً بكونه أصبح علماً قائماً بذاته فسيماً لعلم أصول الفقه وليس قسماً منه. ولعلّ هذه المرحلة ابتدأت بالإمام عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ) في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فهو كتاب يكاد يكون متمحّضاً لمقاصد الشريعة، وعلى منواله نسج تلميذه شهاب الدين القرافي في كتابه "الفروق". ثمّ جاء الإمام ابن تيمية (ت 728 هـ) فتوسّع في بحوث المقاصد في مجلّ مؤلّفاته وإن لم يعلم له كتاب خاصّ في ذلك، وجاء بعده تلميذه ابن القيم (ت 751 هـ) فزاد توسّعاً في تلك البحوث وخاصّة في كتابه "شفاء العليل" و"إعلام الموقعين".

قلماً جاء أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) طوّر علم المقاصد نظوياً نوعياً، حيث وضع أسسه كعلم مستقلّ، وذلك بأن حصّص له الجزء الثاني كاملاً من كتابه الذائع الصيت "المؤلفات"، وأصبح هذا الجزء قائماً هو كتاب خاصّ بعلم مقاصد الشريعة مستقلّ به عن علم أصول الفقه أو أوضك. ثمّ جاء بعد ذلك على تطاول من الزمن في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973 م) فدعا إلى إقامة علم المقاصد علماً مستقلاً قائماً بذاته، وآلف في ذلك كتابه الشهير "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وعلى ذات النسق آلف الأستاذ علال الفاسي كتابه الشهير "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". وقد أصبح اليوم علم المقاصد علماً مستقلاً يدرّس في الجامعات مقرّراً قائماً بذاته، وهو يحظى باهتمام كبير من الباحثين والدارسين في الشريعة الإسلامية^[1].

[1] راجع في مراحل البحث في مقاصد الشريعة وأطوارها: محمد الحبيب ابن العويدة - محمد الطاهر بن عاشور وكتاب مقاصد الشريعة: 78/2 وما بعدها، وأحمد الرسولي - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 37 وما بعدها، ومحمد سعد الوبي - مقاصد الشريعة الإسلامية: 38 وما بعدها.

إنَّ اهتمام المسلمين بعلم مقاصد الشريعة إنما هو من أجل أن يكون لهم علم بما قصده الشارع من غايات في وضعه للشريعة بصفة كلية، وما تضمنته من أحكام بصفة تفصيلية، وذلك ليكون فيهم تلك الأحكام من أدلتها المباشرة وغير المباشرة فهما صحيحا بناسب ما وضعت له من مقصد، وليكون تنزيلهم لها في واقع السلوك تنزيلا رشيدا يفضي بالفعل إلى تحقق مقاصدها، فإنما شرعت الشريعة بأحكامها من أجل أن تحقق تلك المقاصد في توجية الحياة، فإذا ما جهلت المقاصد لم يؤمن أن تخطئ العقول في فهم الأحكام، وتخطئ الإرادة في مسالك التطبيق، لتضيق إذن الشريعة بضياح تحقق أبعادها. ومن أجل ذلك نجتهد في أن نقدم هذا المؤلف لطلاب العلم لتشأ عندهم ملكة شرعية مقاصدية تقضي بهم إلى صحة الفهم للأحكام، ورشد التطبيق لها، سواء في خاصة أنفسهم أو فيما يملونه من البيان للناس، والله الموفق إلى سواء السبيل.

4. مسالك العلم بمقاصد الشريعة

إذا كانت مقاصد الشريعة أمرا ثابتا كما بيناه، فإنَّ المشكلة التي تعترض الباحث فيها للاستفادة منها في الاجتهاد الفقهي هي: كيف يمكن أن تعرف تلك المقاصد، سواء ما كان منها عاما أو ما كان خاصا أو جزئيا؟ وكيف يمكن تحصيل يقين أو ظن بأنَّ هذا النوع من الأحكام أو هذا الحكم المعني إنما وضعه الشارع لهذا المقصد أو ذاك؟ وكيف يمكن الفصل بين ما هو مقصد حقيقي للشارع وضع من أجله الأحكام وبين ما قد يكون مقصدا موهوما ينتهي إليه بعض الباحثين لسبب أو آخر من الأسباب؟

وتُعزِّر هذه المشكلة مشكلة التعرف على مقاصد الشريعة من أخطر المشاكل في هذا الباب؛ وذلك لأنَّ تعيين المقصد الشرعي يترتب عليه تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها أو باستنباطها بالقياس والمصلحة،

وكذلك تنزلها على الواقع، فإذا ما داخل تعيين تلك المقاصد حقل أو وهم لحن الخطأ بالأحكام ذاتها، فإذا الأمر بحري على غير ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى أحكاماً نتيجة لحرمانه على غير ما أَرَادَهُ مقاصد، وذلك انحراف بالشرعة عن حقيقتها ينشأ بسبب الخطأ في تعيين المقصد الشرعي، وقد كان الإمام ابن عاشور مستشعراً للفداحة هذا الأمر حينما قال: "على الباحث في مقاصد الشرعة أن يطيل التأمل ويحيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تفرَّع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم"¹.

وإذا ما عُلِّمت المقاصد التي من أجلها وُضعت الأحكام في صورتها النظرية المحرَّدة فإنَّ ذلك لا يعتبر نهاية المطاف في العلم بالمقاصد بالنسبة للفقهاء؛ وذلك لأنَّ هذه المقاصد وإن عُلِّمت بصفاتها النظرية فترشد الفقيه إلى التحرُّر في الأحكام فهما واستباطاً فإنَّ الأمر يحتاج إلى أن يقع العلم بأملولة تلك المقاصد في الواقع من تحقُّق حرَّاء إجراء الأحكام الموضوعة من أجلها أو عدم تحقُّق، فيقع إذن إجراء الحكم في الواقع أو عدم إعماله بالتأجيل أو بالاستثناء أو بالتغيير، فالأحكام الشرعية لن وضعها الشارع من أجل تحقيق مقاصدها، إلَّا أنَّ ذلك يكون بحسب العموم والكليَّة، وإلَّا فإنَّ بعض الأفراد من الأحكام المشروعة لتحقيق مقصد من المقاصد قد تحفَّ به ظروف وملازمات تجعل مقصده لا يتحقَّق في الواقع عند إعماله، وحينئذٍ فإنَّ الفقيه عموماً والمفتي والقاضي على وجه الخصوص ينبغي أن يكون على علم بذلك ليكيِّف الحكم بحسبه، فيكون إذن العلم بأملولة المقصد الشرعي إلى الحصول في الواقع من عدمه أمراً لا يقلُّ في الأهمية عن العلم بالمقاصد الشرعية من أحكامها بصفة نظرية محرَّدة.

[1] ابن عاشور، مقاصد الشرعة: 177

وسع عبطورة هذه المشكلة وخطورة نتائجها في وجهها النظري والعملية فإننا لا نجد الدارسين لمقاصد الشريعة والباحثين فيها يولونها الأهمية اللائقة بها لا في الفهم ولا في الحديث. وإذا كان الإمامان الشاطبي وابن عاشور قد انفردا فيما نعلم بتخصيص مبحث لشرح طرق العلم بمقاصد الشريعة¹، فإن شروحهما في هذا الباب تحتاج إلى المزيد من العمق والتوسع والضبط لينتهي الأمر إلى أقصى ما يمكن أن يضمن الوصول إلى العلم بمقاصد الشريعة كما أرادها الشارع من أحكامه، والعلم بأحكامها في الواقع إلى التحقق، ويزداد هذا الأمر أهمية بالنظر إلى ما نبه حديثا من نائمة تنسب نفسها إلى الإسلام، وتدرس الشريعة من هذا المنطلق، لتحدد لها من المقاصد ما هو ضلالات وأوهام كفيفة بأن تنقض الشريعة كلها وتهدمها من أساسها.

وإذا كانت الشريعة إنما تؤخذ من الوحي قرآنا وسنة، فإن هذا المصدر كما هو مصدر وحيد للأحكام بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فإنه ينبغي أيضا أن يكون مصدر المقاصد على ذات النحو؛ ولذلك فإن الباحث عن مقاصد الشريعة لتعيينها أجلا أو أنواعا أو أفرادا ينبغي أن يهتم في نصوص القرآن والسنة ليعين من خلالها تلك المقاصد مهما يكن وجود تلك المقاصد فيها ظاهرا أو خفيا كما هو شأن الأحكام ذاتها، فيكون إذن تعيين المقاصد عملا اجتهاديا لا يقل في ثقله عن الاجتهاد من أجل استخلاص الأحكام لولا أن الاجتهاد في هذه أوسع من الاجتهاد في تلك، إذ المقاصد يمكن أن تكون محدودة في حين أن الأحكام غير محدودة لتعلقها بالأنوار المستأنفة المتجددة على الدوام. وسنحاول فيما يلي إبراز جملة من المسائل التي نعلم بها مقاصد الشريعة من نصوص الوحي اقتباسا في الغالب مما حده الإمامان الشاطبي وابن عاشور.

[1] راجع الشاطبي، «المواقيت» 2: 298، وابن عاشور، «مقاصد الشريعة» 141. ونشير هنا إلى أن بعض الدراسات الحديثة بدأت تهتم بهذا المبحث اهتماما يليق بخطورة، راجع في ذلك بعضاً من طرق الكشف عن مقاصد الشريعة.

أ. مسلك الأمر الإلهي

نقدم لنا أنّ الشريعة الإسلامية باعتبارها كلاً متكاملًا إنّما شرعت لمقصد يتعلق بتحقيق مصلحة الإنسان، وأنّ كلّ نوع من أنواع الأحكام شرع لمقصد ينتهي إلى ذلك المقصد الأعلى، وأنّ كلّ حكم شرعي مفرد شرع كذلك، فلا يكون إذن حكم من أحكام الشريعة مهما تكن درجته في سلم الطلب إلّا وهو موضوع من أجل تحقيق مقصد شرعي عام أو خاص أو جزئي.

والأحكام الشرعية إنّما تعرف من جهة كونها أحكامًا تقتضيها الأوامر الإلهية المتعلقة بالأفعال المنوطة بها فعلاً أو تركاً، سواء كان ذلك أمراً مباشراً فلهذه الصياغة القوية بالطلب، أو كان أمراً غير مباشر كأن يكون مثلاً بطريق الأفعال والتقريرات النبوية، أو بطريق القياس، إذ إنّما حكم شرعي ثبت بدليل معتبر من أدلة الشريعة فهو يعتبر طلباً إلهياً إنّما طلباً لتفعل أو لتترك أو للإباحة.

وحيثما ثبت أيّ حكم شرعي بطلب إلهي، فمعنى ذلك أنّ ذلك الطلب الذي ثبت به الحكم هو طلب وضع لذلك الحكم مقصداً شرعياً من أجله شرع، فيكون الطلب إذن مقتضياً للحكم، وذلك كطلب الترك للسرقة المتضمن الحكم بتحريم السرقة، ومقتضياً في ذات الوقت للمقصد الذي وضع من أجله ذلك الحكم وهو في هذا المثال مقصد حفظ المال ضرورة أنّ كلّ حكم إنّما وضع لتحقيق مقصد شرعي، وقد يكون الطلب المتضمن للحكم متضمناً للمقصد على وجه التعيين الصريح، وقد لا يكون كذلك، وفي كلّ الحالات فإنّ الطلب الإلهي يكون دوماً متضمناً للمقصد الشرعي المعنى من الحكم الذي يقتضيه.

وينتهي الأمر من ذلك إلى أنّ الطلب الإلهي بمقتضى كونه طلباً لتفعل أو طلباً لتترك إذا ما ثبت أنّه طلب معتبر بثبت به أيّ حكم شرعي فإنّه يكون

مسلكا لإثبات المقصد الشرعي، ومعنى ذلك أن الباحث عن المقاصد الشرعية يعلم أن هذه المقاصد يكون لها وجود ثابت حيثما يكون طلب إلهي معتبر، فيصبح إذن الطلب الإلهي حينما يكون طلبا معتبرا ثبت به حكم شرعي مسلكا من مسالك العلم بالمقصد الشرعي.

وإذا كان هذا المسلك من مسالك العلم بمقاصد الشريعة ليس من طبيعته أن يعرف بهذه المقاصد على وجه التعيين، فإنه كقيل بأن يعرف بها على وجه الإطلاق، إذ يحصل به لدى الباحث عن المقاصد علم جملي بأن كل طلب إلهي يتضمن مقصدا شرعيا، وعليه يعد هذا العلم العام بوجود المقصد الشرعي أن يشرح بمسالك أخرى في البحث عن ذلك المقصد على وجه التعيين.

وقد ثبت في القديم والحديث نوايت من الأفراد والجماعات شطئت في التعامل مع نصوص القرآن والحديث شططا انتهى بها أحيانا إلى هدم أن يكون للطلب الإلهي أي مقصد شرعي، وذلك بما ركبه من مراكب التأويل الذي يفرغ الطلب من مضمونه المقصدي. ففتنهما على سبيل المثال ذهب بعض المؤول إلى أن الله تعالى في قوله: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ (الحجر/99) أمر بعبادته إلى حين بلوغ العابد درجة من درجات القربى منه وهي درجة اليقين، وحين بلوغ تلك الدرجة تسقط في حق العابد العبادة، فهذا التأويل يجعل هذا الطلب الإلهي وهو طلب العبادة ينتهي إلى غير مقصد شرعي إذ هو طلب يأتي على نفسه بالقضاء فلا يبقى إذن له مقصد، والحال أن هذا الطلب للعبادة يتضمن باعتبار كونه طلبا مقصد المصالح العديدة التي تحققها العبادة، فيعلم منه أن العبادة تكون دوما متضمنة للمصلحة إلى أن يلقى الإنسان مصيره اليقين وهو الموت وليس إلى أن يبلغ درجة من درجات القربى من الله كما هو التأويل الأنف.

وعند المتأولة حديثاً أمثلة كثيرة من هذا الإهدار للمقاصد بالإكثار أن المطالب الإلهية تقتضيها، وذلك على سبيل المثال يزعم أن هذه المطالب إنما كانت تخصّ زماناً دون زمن أو قوماً دون قوم، وفي خارج دائرة ذلك الزمن أو أولئك القوم تصبح غير مقتضية لمقصد بل غير مقتضية لحكم أصلاً¹. وبحسب أن الإمام الشاطبي كان مستشعراً لهذه التأويل الهادمة لمقاصد الشريعة حينما قال في فاتحة بيانه لطرق العلم بالمقاصد: "إحداها مجرد الأمر ونهيه الإلهي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، ففروع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنهي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له"²، فقد جعل إذن أن الطلب الإلهي بذاته أمراً ونهياً يتضمن المقصد الشرعي، فيكون مسلماً من مسالك العلم بالمقاصد على وجه الاحتمال.

ب ـ مسلک بیان النصي³

في نصوص القرآن والحديث بيانات تحدّد المقاصد الشرعية، وهي بيانات لا تشمل كلّ المقاصد لا العامة ولا الخاصة والحزبية، كما أنها متفاوت في دلالتها على المقاصد في درجة اليقين والظن، ولكنها مع ذلك تعتبر مسلماً أصلياً في العلم بمقاصد الشريعة، إذ هي بالإضافة إلى كونها تحدّد جملة واسعة من المقاصد الكلية والحزبية فإنها تمثل قاعدة متينة ترشد إلى الكيفية التي يتم بها تحديد المقاصد التي لم يشملها البيان النصي، ونكسب ملكة في تبيين تلك المقاصد وتعيينها، فهي إذن تعبر كالموحة المعين على تعيين المقاصد التي لم يرد فيها تعيين باعتبارها

[1] راجع تفاصيل في هذا الشأن في بحثنا: القواعد المحددة للنص الديني، عرض ولقد

[2] الشاطبي، ص 296/2.

[3] قلّص بالنص هذه الإختلافات المعنى القرآني لا الاصطلاح الأصولي.

النموذجاً يؤسس لحملته أصلية منها، وعلى هديها يمكن أن يستبين الباحث ما يطلب من المقاصد العامة والخاصة والحرية.

وتضافات البيان النصي للمقاصد في درجة الوضوح، فقد بين النص المقصد بصفة قاطعة يحصل معها اليقين بأن ما وقع تعيينه هو المقصد الشرعي، وهو ما يعرف في اصطلاح الأصوليين بالبيان النصي، ومعناه البيان الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً ولا يكون للاحتمال فيه مدخل، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة/32) في إرادته أن حكم القصاص مقصده ذرة المقاصد التي ترتب على القتل.

وقد بين النص المقصد الشرعي بما هو أقل من ذلك في القطعية كأن يكون محتملاً للتأويل وهو في اصطلاح الأصوليين البيان بالظاهر، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ (البقرة/193) في إرادته بيان أن المقصد من قتال المقاتلين من المشركين هو أن لا يفتروا المسلمين عن دينهم. وقد بين النص المقصد الشرعي بما هو أكثر ظنية من ذلك، كأن يكون البيان بطريق الإيماء والتبني، ومثاله ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن أداء الحج عن والده هل ينفعه؟ فأجاب: «أرأيت لو كان على أبيك دين ففرضته، أكان ينفعه؟»¹ في إرادته بيان أن مقصد قضاء الواجبات المتحللة بذمة الوالد هو حصول المنفعة له.²

ويقطع النظر عن درجة القطعية والظنية في البيان النصي لمقاصد الشريعة فإن هذا البيان قد يكون بياناً للمقاصد العالية كما في قوله تعالى: ﴿يريد الله

[1] أخرجه ابن ماجة: 1909.

[2] راجع تفصيل في هذه الدلالة النصية على المقاصد في: الشركاني - إرشاد المحققين: 881/2 وما بعدها.

بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴿ (البقرة/185) في إرادته مقصد التيسير ورفع الحرج في كل أحكام الشريعة. وقد يكون بيانا للمقاصد العامة بأنواع الأحكام مثل قوله تعالى: ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ﴾ (المائدة/91) في إرادته أن مقصد الحكم بتحريم الخمر والميسر وما شابههما هو حسم أسباب العداوة والبغضاء. وقد يكون بيانا للمقاصد الجزئية مثل قوله تعالى: ﴿ ذلك أمي ألا تقولوا ﴾ (النساء/3) في إرادته أن المقصد من الانصراف في الزواج على الواحدة عند خوف عدم العدل هو قطع أسباب الميل الذي ينتهي إلى الظلم.

وإذا كان البيان النصي لمقاصد الأحكام من أقوى المسالك للعلم بها فإن نردده بين القطعية والظنية يوجب على الدارس أن يكون متحرراً عند التحري في استخلاص المقصد من نصه، فإن الظنيات في ذلك أكثر من القطعيات، وهو ما يستلزم تقليب النص الظني في هذا الشأن على وجوه المختلفة من الاحتمالات، والاستعانة على تعيين المقصد المراد من بينها استرشاداً بما ثبتت قطعته من المقاصد، وبطرق أخرى ضبطها الأصوليون فيما عرف بمسالك العلة وإن يكن أغلبها متعلقاً بالمقاصد الجزئية. وإنما يلزم التحري الشديد في العلم بالمقاصد من نصوصها لما يقع فيه كثيرون من تعيين مقاصد موهومة انكفاء على أنها منصوص عليها، والحال أن المقصد الحق في ذلك النص يتبين بالتقصي أنه الاحتمال الآخر غير ذلك الذي حصل موهوماً بالظن^[1].

ج - مسلك الاستفراء

ذكرنا سابقاً أن أحكام الشريعة كلها شرعت لمقاصد تهدف إلى تحقيقها، وذكرنا أيضاً أن هذه الأحكام وقع في بعض منها تعيين مباشر أو غير مباشر

[1] من ذلك ما نرفقه في هذا من أن المقصد المسمى على قوله تعالى: ﴿ ذلك أمي ألا تقولوا ﴾ هو قطع أسباب القفر لذكره المبدأ. راجع في ذلك الرازي - التفسير الكبير - 14/3 وما بعدها.

على مقاصدها، إلا أن الأغلب من هذه الأحكام وإن كانت مبنية على مقاصدها فذلك المقاصد غير منصوص عليها فيها، وإنما هي جارية عليها بصفة ضمنية. وما أن الأحكام جزئيات كثيرة، متدرجة ضمن أنواع، وأنواع متدرجة ضمن أجناس، فإن الكثير من الأحكام تلغى عند المقصد الواحد، كأن يكون المقصد موضوعاً لنوع من الأحكام فإن المفردات الكثيرة المتدرجة ضمن ذلك النوع تلغى كلها عند ذلك المقصد الذي وضع له.

وبناء على هذا الوضع فإنه يتبين مسلك مهم من مسالك العلم بالمقاصد، وهو مسلك الاستقراء، الذي يتم بتتبع المفردات الكثيرة من الأحكام، فيلاحظ أنها في بنيتها تشترك جميعاً في تحقيق هدف واحد، فيعلم إذن أن ذلك الهدف المشترك هو مقصد من مقاصد الشريعة جملة الشارح غاية تنتهي إليها كل تلك المفردات من الأحكام، فيكون المقصد الشرعي قد علم إذاً بطريق استقراء الأحكام الجزئية وملاحظة ما اشتركت فيه من غاية، وذلك على غرار ما يتم في المنطق من استقراء جزئيات كثيرة تشترك في حكم واحد ليقع الانتهاء منها إلى القوانين الكلية.

ومن طرق الاستقراء أن يعيد الباحث إلى جملة من الأحكام فيجد أن كلاً منها قد تحدد مقصده بوجه من وجوه التحديد، فكان مقصداً واحداً، فتبين بهذا الاستقراء أن ذلك المقصد هو مقصد شرعي لنوع الأحكام التي تندرج تحته تلك المفردات منها. ومثال ذلك ما جاء من نهى عن بيع الرطب بالتمر المحلوز وهو المزينة، وبيع الثمار قبل بدو صلاحها، وبيع ما في بطون الأنعام قبل وضعها، وبيع الإنسان ما ليس في ملكه كالسمك في البحر قبل صيده، فهذه الأحكام جميعاً تشترك في علّة الجاهلية في أحد العوضين، وهو ما يقضي إلى استخلاص مقصد منها يجمعها كلها وما هو في حكمها، وهو منع الفرر في البيع، وقد تحصيل هذا المقصد بالاستقراء¹.

[1] راجع في ذلك لعلماء حقيق، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة: 340.

ومن تلك الطرق الاستقرائية تتبع أحكام شرعية كثيرة يسفر تبعها عن أنها تهدف إلى نفس الغاية، فثبت بذلك أن تلك الغاية هي المقصد الشرعي الذي وضعت من أجله. ومثال ذلك ما جاء في الشريعة من حث على أن يعود المسلم بفضل ظهره وماله وزاده على من لا ظهر ولا مال ولا زاد له، وما جاء من أمر الحار بأن يرعى جاره فلا يبيت شعبان وجاره جائع، وما جاء من إيجاب للزكاة، وإيجاب للتفقات غير الزكاة إذا احتاج الناس إليها، وما شرع من وجوب التفقة على الأقارب ذوي الحاجة، فيعلم من ذلك كله أن لهذه الأحكام مقصدا عاما هو التكافل الاجتماعي بين أفراد الأمة وفئاتها.

إن هذا المسلك الاستقرائي هو مسلك يقع فيه تتبع تصرفات الشريعة من خلال أحكامها، إذ لما تكون تلك التصرفات قائمة على مبدأ المقاصد فإنها ستكون باعتبار اشتراكها في تلك المقاصد مبنية عليها في غايتها، فيكون إذن المتبع للأحكام، المتمرس بها، الواقف على مراميها ملاحظا لاشتراك الكثير من مفردات أحكامها في ذات الغرض من تلقاء أطراف تصرفها، فيحصل له بذلك العلم بالمقاصد من جرأ ذلك التبع على نحو ما وصفنا، ويقوم ذلك مقام التصريح بها.

وكما هو شأن الاستقراء بصفة عامة فإن العلم الحاصل به يزداد قوة باكتسابه ويزداد ضعفا بنقصانه، فكلمنا اتسعت دائرة الأحكام الشرعية التي تشترك في ذات الهدف انتهى الدارس لها بالاستقراء إلى علم أقرب إلى اليقين بالمقصد الذي من أجله شرعت، وكلمنا ضاقت الدائرة التي ننتمي إليها تلك الأحكام نزل العلم بالمقصد المستخلص منها في درجات الظن، ولكن يبقى الاستقراء مع ذلك مسلكا مهما من مسالك العلم بمقاصد الشريعة لا يمكن الاستغناء عنه¹.

[1] راجع هذا المسلك في: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 142 وما بعدها.

د - مسلك العمل النبوي

أحكام الشريعة قد يكون دليلها التي تؤخذ منه بيانا قوليا قرآنا كان أو حديثا، وقد يكون فعلا يقوم به النبي لا يرافقه بيان قولي، بل قد يكون فعلا يقوم به أصحابه على عهد من قبله بصيغة أو أخرى من صيغ الإقرار، ويمكن أن يغير هذا ملحقا بفعله باعتباره إقراره له. وإنما تكون الأفعال النبوية أدلة للأحكام الشرعية إذا كانت مندرجة ضمن ما هو من التصرفات النبوية التبليغية، علاقا لغير ذلك من أفعاله كذلك المتأنية بمقتضى الصفات الفطرية من ميل إلى نوع من الطعام دون غيره، أو من ميل لتحقيق الفضائل في التوازل التي تعرض عليه للفصل فيها، أو غير ذلك من أفعاله غير الشرعية^[1].

إن الأفعال النبوية التبليغية يمكن أن تكون بذاتها أو بفرائض ظروفها وأحوالها مسلكا يعرف منه المقصد الشرعي؛ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما يدوم على إثبات فعل ما في مناسبات متعددة، وفي ظروف مختلفة، فإن تلك المداومة يتحصل منها للناظر فيها أن تلك الأفعال إنما كانت لتحقيق هدف من أجله وقعت وتكررت، وذلك هو المقصد الشرعي منها، فيعرف إذن من خلال ذات تلك الأفعال المتكررة.

ومثال ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يزور أصحابه في بيوتهم فيعلم من تلك الزيارات أن المقصد منها تقوية الرابطة الأخوية بين المسلمين، ويتبين أن ذلك مقصد من مقاصد الشريعة. وكذلك فإنه عليه السلام كان يزور بعض جيرانه المرضى من اليهود، كما قد وقف خاشعا عند مرور جنازة يهودي، فيعلم من ذلك أن المقصد منه تكريم الذات البشرية، فيكون ذلك مقصدا شرعيا. وقد كان عليه السلام يستشير

[1] راجع تفاصيل الأعمال النبوية والظروف من ما هو منها شرعي وبين غيره من ابن علقم، مقاصد الشريعة، 157 وما بعدها.

أصحابه في أمور كثيرة وفي مناسبات مختلفة، فيعلم من ذلك أن المقصد من ذلك هو التوافق الاجتماعي، وحسم أسباب الاختلاف والفرقة، فيبين أنه مقصد شرعي، وهكذا الأمر في أمور كثيرة من الأفعال النبوية.

إن الأفعال النبوية كانت تقع على أعين الصحابة، بل والأجل أن يروها فيأخذوها ديناً، ويألفوها لمن بعدهم من الأجيال، وأطراد تلك الأفعال لأجل تحقيق ذات المقاصد أنعم عندهم - وخاصة منهم الأكثر صحة - علماً بتلك المقاصد تأتي من ملاحظة ذات تلك الأفعال في أطرافها يقطع النظر عن الأحكام القولية التي جاءت في القرآن والحديث تتناول ذات موضوعها، إذ لما كانوا يرون النبي صلى الله عليه وسلم يتعامل مع الناس بسماحة وتيسر استقر من ذلك في الأذهان أن التيسير مقصد شرعي، ولما كانوا يرونه يؤلف بين الناس ويحسم الخلافات ويؤاسي بين الأفراد كما آسى بين المهاجرين والأنصار استقر في الأذهان أن التآلف بين المسلمين ووحدة كلمتهم مقصد شرعي، وهكذا الأمر في الكثير من الأفعال النبوية التبليغية، وذلك على نحو ما استقر في ذهن أبي هريرة الأسلمي من مقصد التيسير استخلاصاً من المواقف النبوية الفعلية، وهو ما جعله يقطع صلاته ليلحق بفرض له شردت أشتابها، فلماً قيل له في ذلك على وجه الاستقصاء أحاط بأنّه صاحب الرسول صلى الله عليه وسلم قرأى من تيسيره ما دفعه إلى فعل ما فعل، فتصرفه هذا إنما كان على أساس مقصد التيسير الذي استقر عنده من أطراد الأفعال النبوية.

[1] الترمذ البخاري، كتاب العمل في الصلاة، وراجع ابن عثرون - مقاصد الشريعة: 145.

الفصل الثاني

تصنيف مقاصد الشريعة

تمهيد

إنَّ شريعة الله تعالى واحدة، صدرت عنه تعالى وحده، وأُتصفت لذلك بالوحدة والاتساق، والتفت عنها الازدواجية والاختلاف، فلماذا إذن نعبّر عن مقصدها بصيغة الجمع؟ إنَّ ذلك مرده إلى أنَّ الشريعة لئن كانت موحدة في ذاتها إلا أنَّها في مقصدها تتنوع أنواعا متعددة، وهي وإن كان لها مقصد أعلى موحد إلا أنَّ هذا المقصد يفرع فروعاً وينقسم أقساماً، وهي فروع وأقسام تتجه كلها في ذات الوجهة لتنتهي إلى تحقيق ذلك المقصد الأعلى، وذلك مثل الجدول التي تنتهي فروعها إلى المصبِّ الواحد للنهر الواحد.

وقد اهتمَّ الدارسون لمقاصد الشريعة القداسي والمحدثين بالبحث في أنواعها وتفصيل القول فيها، وتناولوا تلك الأنواع بالبيان من جهات مختلفة، وباعتبارات متعددة، واعتبروا لذلك مصطلحات تكاثرت بشكائر التفصيل والتفريع، وأصبحت تلك المصطلحات مترددة في كتب المقاصد على نحو واسع، ومنها ما اشتهر استعماله وصار من المفردات الأساسية في علم المقاصد، ومنها ما لم يكن كذلك وبقي متداولاً على نطاق أضيق.

ولكن كل ما ورد في مقاصد الشريعة من أصناف، وما فرّع فيها من فروع، وما حصر فيها من أعداد لتلك الأنواع والفروع يبقى وإن اشتهر منه ما اشتهر اجتهدا للباحثين اقتضته تطوّرات البحث في هذا العلم، ويمكن على ما نرى أن يجتهد اللاحقون في هذه الأصناف وتفاريعها وأعدادها ومصطلحاتها بما تقتضيه مستحدثات البحث ومقتضياته، ولكن على الدارس لهذا العلم أن يلمّ بما تراكم فيه من الجهد في شأن التصنيف وما يتعلق به من المصطلحات ليسهل عليه استيعاب كليّاته وتفاصيل محتوياته. وتورد ناليا ما توصلنا إليه من تقاسيم لمقاصد الشريعة في مدونة المقاصد قديمها وحديثها مرتبة بحسب الاعتبار التي بنيت عليها تلك التقاسيم، ثم نعلّق بما نراه مناسبا في هذا الموضوع.

١ - المقاصد بحسب قوّة الثبوت

ليست مقاصد الشريعة في تفاصيلها على وجه الخصوص بمختص عليها في كلّ حكم من الأحكام، ولا في كلّ نوع من أنواع الأحكام، بحيث تعرف تلك المقاصد من التعريف المباشر للشارع بها، فتكون معلومة على سبيل اليقين أو ما هو قريب من اليقين، ولكن تلك المقاصد بعضها منصوص عليه على وجه التصريح، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء، وبعضها غير مصرّح به ولا مشار إليه وإنما هو مطرّد في بناء أحكام كثيرة عليه، وبعضها قد يبلغ من الخفاء بحيث لا يبرز تحت أيّ واحد من هذه الدلالات؛ وهذا الوضع للمقاصد يجعلها من حيث حصولها في أذهان النظار متفاوتة في الشرحات بين اليقين والظن، بل قد تنتهي إلى درجة الوهم، وذلك تبعاً لظهور الدلالة وخفائها، فتكون المقاصد إذن مقسّمة من حيث قوّة ثبوتها إلى ثلاثة أنواع.

أ. المقاصد القطعية

وهي تلك المقاصد التي تواترت على الدلالة عليها نصوص كثيرة، بحيث يحصل في ذهن يمين بأن ما دلت عليه تلك النصوص هو المقصد الشرعي الذي أراده الشارع، وذلك مثل مقصد التيسير ورفع الحرج، فإنه مقصد قطعي من مقاصد الشريعة؛ لأن نصوصاً كثيرة تواترت على الدلالة عليه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة/185)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/78)، إلى آيات أخرى وأحاديث كثيرة نص على نفس المعنى، فتفيد القطعية في تعيين المقصد الشرعي وإن يكن مقصداً عاماً غير مقترن بحكم بعينه من أحكام الشريعة.

ويقرب من هذا في درجة اليقين بعض المقاصد التي وقع التنصيص عليها مقترنة بأحكام معينة وضعت من أجل تحقيقها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة/179)، الذي يفيد بوجه من وجوه اليقين أن المقصد من حكم القصاص هو حفظ الحياة، أو هو أحد مقاصده، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت/45)، الذي يفيد أن من مقاصد الصلاة كف المصلي عن الفحشاء والمنكر. فهذا التنصيص على المقاصد سواء كانت عامة أو خاصة أو تفصيلية يشر في أذهان الباحثين عنها تحصيلها على أنها مصالح منهتة من الشرع على وجه القطع.

ب. المقاصد الظنية

وهي تلك المقاصد التي يحصل العلم بها على سبيل الظن، إذ هي غير منصوص عليها بما يفيد القطع، وأغلبها يستفاد من استقراء لتصرفات الشارع في تشريعه للأحكام، فتولّد أحكام كثيرة من أجل تحقيق نفس

المقصود يورث للناظر مثلاً بأن ذلك المقصد هو المقصد الشرعي المبتغى من تلك الأحكام، فإذا كان الشارع على سبيل المثال قد منع الاحتكار وعاصمة في الأطعمة، ونهى عن كثر الأموال، وشرع للتجارة وحث عليها، وبشر عقود المعاوضات، وحث على التلقات، فإن ذلك كله يحصل منه ظن قوي بأن رواج الأموال على أوسع نطاق في المجتمع هو مقصد شرعي فيما يتعلق بأحكام الأموال.

وإذا كان الشارع قد حوَّز للمقبلين على الزواج التعارف المباشر، واشترط في عقد الزواج رضا الزوجين، كما اشترط موافقة الولي وإشهار الزواج، فإن ذلك يحصل منه ظن بأن تقوية أسرة الزواج واستدامتها مقصد من مقاصد الشريعة في أحكام الزواج، وهكذا الأمر في الكثير من المقاصد الشرعية من حيث البحث فيها لتحصيل العلم بها.

وليس كون مقاصد الشريعة وإن يكن أكثرها إنما هي مقاصد ظنية بسفـض إلى اعتبارها ناقصة أو ملغاة غير معتبرة، وذلك لأن الظن منه ما يقوى ليصل إلى درجة يقارب فيها القطع وإن لم يطابقه، وكذلك فإن الأحكام الشرعية ذاتها أغلبها في تحصيلها إماها متصف بالظنية، وما هو قطعي منها أقل بكثير مما هو ظني، فالظنية في تحصيل العلم بالمقاصد أمر معتبر في فهم الأحكام واستنباطها بالاجتهاد، وفي سائر ما يستفاد من العلم بالمقاصد، إلا أن تكون هذه الظنية بالغة من الضعف ما تقترب به من درجة الوهم فإنها حينئذ لا تكون معتبرة في العلم بالمقاصد، فلا ينشأ على ذلك اجتهاد في الأحكام.

[1] راجع في مراتب القطعية والظنية المتعلقة بالمقاصد: ابن خلدون - مقاصد الشريعة: 177، وقد نطقت بالفكر القول من ذهب إلى اعتبار مقاصد الشريعة كلها قطعية.

جـ - المقاصد الوهمية

وهي تلك المقاصد التي تبدو ظواهر بعض النصوص وفي بادئ الرأي دالة على أنَّ فيها خيراً وصلاحاً، ولكن بشيء من التأمل اليسير يبين أنَّ ليس فيها مصلحة، أو أنَّ الضرر فيها يغلب على المنفعة، وهي غير معتبرة في الشرع، وليست بمقاصد له، وإنما هي مقاصد بحسب ما يتوهم الناظر فيها لا بحسب ما هي ذاتها من الخير، ومن أمثلتها ما يتوهم الواقعون من مصلحة في الحمر ربها مالياً أو لذَّة حسية، فيشرعون لها بالإباحة بناء على هذا المتفهم الموهوم¹.

2 - المقاصد بحسب المناط

الشرعة أحكام كثيرة متعلّقة بكلِّ مجالات الحياة الإنسانية، وهذه الأحكام تلتقي كلها عند معنى كونها شرعة إلهية تعالج محمل الحياة الإنسانية، ثم تنفرع أنواعاً يلتقي أفراد كلِّ نوع منها لتعالج مجالاً معيناً من مجالات الحياة، وفي كلِّ نوع أفراد شتى من الأحكام يعالج كلِّ فرد منها جانباً من جوانب المجال المعين من تلك المجالات، وعلى هذا النحو من الترتيب في أحكام الشرعة ترتب أيضاً المقاصد الشرعية منها صاعدة من الجزئي إلى الكلّي، بحيث يبين الدارس لها ثلاثة أنواع مصنّفة بحسب ما ينترج ضمن كلِّ منها من مفردات المقاصد، فهي أنواع متأسّسة على معنى الدراج بعضها في بعض مرتبة معاً هو أشمل لأنواع المقاصد ومفرداتها إلى ما هو أقلّ شمولية منها.

أ - المقاصد الكلّية

وهي تلك المقاصد التي تلتقي عندها كلُّ أحكام الشرعة، بحيث لا يكون حكم منها إلّا وهو منته في غايته البعيدة إلى تحقيقها. ومثال ذلك

[1] راجع في هذا القسم: من عناصر المقاصد الشرعية: 177، 243.

مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد التيسير ورفع الحرج، ومقصد حفظ نظام الأئمة، فما من حكم من أحكام الشريعة عقيدة أو عبادة أو معاملة إلاّ تبين عند التأمّل أنّه ينتهي إلى تحقيق هذه المقاصد بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة، بحيث تصبح محمل الشريعة بمحمل أحكامها مفضية إلى هذه المقاصد الكلية، متجهة إليها في غايتها.

وربما ترتبت هذه المقاصد الكلية فيما بينها هي ألبعض، فيكون منها ما هو أعلى في الكلية ليندرج ضمنه ما هو أقلّ فيها، وليكون الأعلى كليةً منها أعظم في الأهمية ممّا دونه. فإذا كان أعلى المقاصد الشرعية على ما ضبطه خلال الفاسي هو "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستحقين فيها، وقيامهم بما تكلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل"¹، فإنّ هذا المقصد الكليّ ندرج ضمنه مقاصد من مثل مقصد التيسير ورفع الحرج، وحفظ نظام الأئمة، وإقامة المساواة بين الناس، وما هو في حكمها مندرجا ضمن الكليات.

ب - المقاصد النوعية

هي تلك المقاصد التي يلتقي عليها جملة من الأحكام الشرعية التي تنتمي إلى نوع واحد من أنواع مجالات الحياة، فتكون تلك الأحكام على تعددها محفّلة لذات المقصد باعتبار اشتراكها في النوع، وذلك مثل مجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال الأسرة فإنّها هادفة في عمومها إلى تحقيق مقصد تضمن أصرة القرابة والحفاظ عليها، ومجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية فإنّها هادفة إلى مقصد حفظ مال الأمة وتوفيره لها، ومجموع الأحكام المتعلقة بالقضاء والشهادة فإنّها هادفة إلى تحقيق مقصد إظهار الحقوق وضع الباطل الظاهر والحقّي، وهكذا الأمر في كلّ

[1] خلال الفاسي - مقاصد الشريعة ومكارمها، 45-46.

جملة من الأحكام يجمعها نوع واحد فإنها تكون هادفة إلى تحقيق مقصد واحد باعتبار اشتراكها في النوع، وهو ما سميناه المقاصد الخاصة بالنوع¹.

ج - المقاصد الجزئية

هي تلك المقاصد التي تهدف إلى تحقيقها آحاد الأحكام الشرعية خاصة بها، بحيث يكون المقصد منسوبا إليها آحادا، مختصا بها أفرادا، فكل حكم من أحكام الشريعة قبل أن يلتقي مع أفراد نوعه في المقصد الخاص بالنوع يكون هادفا إلى تحقيق مقصد خاص به وإن كان ذلك المقصد ينتهي إلى المقصد الخاص بالنوع ليعتد به وفوقه، فحكم الوضوء مقصده تحقيق الطهارة كما في قوله تعالى إثر آية الوضوء: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾ (المائدة/6)، وحكم تحريم العيسر والخمر مقصده نزع أسباب الفتنة والعداوة كما في قوله تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في العسر واليسر﴾ (المائدة/91)، وحكم النهي عن أن يخاطب المسلم على خطبة أعميه مقصده دوام الأمانة وحسم الأسباب التي تناقضها، وهكذا الأمر في كل حكم شرعي بالنظر إليه حكما جزئيا.

وقد يعبر عن هذه المقاصد الجزئية بعبارات أخرى تعيد نفس المعنى الذي يفيد معنى المقصد أو ما هو قريب منه، وذلك مثل الحكمة، والمعنى، والسر، على أن المصطلح الأكثر رواجاً في هذا الشأن هو مصطلح العلة، وهو مصطلح يشيع استعماله عند الفقهاء مراداً به المقاصد الجزئية من الأحكام الشرعية، في حين يروج مصطلح المقاصد عند الأصوليين مراداً به في الأغلب المقاصد العامة والمقاصد الخاصة بالنوع².

[1] راجع في شرح هذه المقاصد الخاصة بالنوع: ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 329 وما بعدها، وعز الدين بن رجب، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: 106 وما بعدها.

[2] راجع في هذه المصطلحات وفي هذه المراتب الثلاثة المقاصد بصفة عامة: القيسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي: 15؛ وما بعدها، وحال الدين عطية، تعليل مقاصد الشريعة: 124.

إن هذه المراتب الثلاث لمقاصد الشريعة يخدم بعضها بعضاً ويمكن بعضها بعضاً ابتداءً من الأسفل في اتجاه الأعلى، فكل مقصد جزئي لحكم شرعي يكون مؤثراً للمقصد الخاص بالشرع مقوياً له، وكل مقصد خاص بالشرع يكون مؤثراً للمقصد الكلي مقوياً له، حتى ينتهي الأمر إلى أن تلتقي المقاصد جميعاً عند المقصد الأعلى الذي هو كما ذكرناه تحقيق الإنسان لحلالته في الأرض.

وعلى سبيل المثال فإنه إذا كان المقصد من حكم التهي عن بيع الطعام قبل قبضه هو رواج الطعام في الأسواق، فإن هذا المقصد الجزئي يندرج ضمن المقصد الخاص بنوع المعاملات المالية بصفة عامة وهو رواج الأموال بين أفراد الأمة وعدم احتكارها وجبها عند الفئة القليلة منها، وهذا المقصد الخاص بالشرع يندرج هو بدوره ضمن المقاصد العامة التي من بينها على سبيل المثال انتظام الهيئة الاجتماعية للأمة على التعاون والتكافل، إذ رواج المال يعتبر أحد السبل المحققة للتكافل الاجتماعي والتعاون بين أفراد الأمة، وهذا المقصد العام ينتهي إلى المقصد الأعلى الذي هو تحقيق الإنسان لحلالته في الأرض، إذ التكافل والتعاون من أهم الأسباب المساعدة على تحقيق ذلك المقصد الأعلى، وهكذا تنتظم مقاصد الشريعة على اختلاف مراتبها لتندرج ما هو جزئي في ما هو كلي حتى الانتهاء إلى المقصد الأعلى.

3. المقاصد بحسب الشمول

لئن كانت أحكام الشريعة تُجه بالمعطيات إلى كل الأمة، إلا أن ذلك يصح على وجه العموم، وإلا فإن هذه الأحكام تباينت فيما بينها من حيث عدد من يشملهم الحكم من أفراد الأمة بين الكثرة والقلّة، فربّ حكم جاء يعالج أمراً من الأمور التي يشترك فيها كل الأمة، وربّ آخر لا يتعلق بعلاج بصفة مباشرة إلا بالعدد القليل منهم؛ ولذلك فقد قسم بعض الباحثين

مقاصد الشريعة من حيث مناطقها متمثلاً في عدد من تشملهم بالمصلحة بصفة مباشرة إلى أحكام عامة وأحكام خاصة.

أ. المقاصد العامة

وهي تلك المقاصد التي تشمل ما تضمنته من المصلحة كل أفراد الأمة، بحيث لا يخرج أحد منهم من أن يكون مستفيداً منها بصفة مباشرة أو شبه مباشرة، وذلك مثل مقصد التكافل بين أفراد المجتمع، وتوطّد أواصر الأخوة بينهم، ومقصد العدل والمساواة، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وما شابه ذلك من المقاصد الكلية، فهذه المقاصد تمتدّ المصلحة فيها إلى كل أفراد الأمة أو إلى الأغلبية العظمى منهم، ومن ثمة وصفت بالعموم لأنّ النفع فيها يشمل الجميع.

ب. المقاصد الخاصة

وهي تلك المقاصد الشرعية التي تشمل ما تضمنته من مصلحة الفئة الخاصة من المجتمع، أو الأفراد المعيّنين منه، دون أن تعدّ إلى غيرهم إلا أن يكون ما تعدّ به مصلحة الأفراد والفئات إلى الهيئة الاجتماعية العامة فذلك غير ملحوظ في هذا الصنف، وذلك مثل مقصد ذرء الحدود بالشبهات فهو مقصد لا يتنفع به إلاّ لأفراد من مقترفي الذنوب الحديثة، ومقصد التوثيق في العقود، فهو لا يتنفع به بصفة مباشرة إلاّ الفئة من المجتمع التي تعارض العقود.

ونشير هنا إلى أنّ الخصوص في هذا القسم يتعلّق بأفراد من تشملهم المقصد بالمصلحة، في حين أنّ النوع في التقسيم السابق يتعلّق بأفراد الأحكام التي تنتمي على مقصد واحد، وتكون مختصة بفروع من فروع الحياة كما مرّ بيانه، فهناك مقصد مختصّ بفروع من الأحكام، وهذا مقصد مختصّ بفئة من الناس¹.

[1] راجع في هذا التصنيف: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 242.

4 - المقاصد بحسب الأصلية

إنّ المصالح التي تحفظ الحياة وتنمّيها منها ما هو أصول، ومنها ما هو وسائل لتلك الأصول؛ وبناء على ذلك فقد قسم بعض الدارسين مقاصد الشريعة إلى مقاصد الأصول ومقاصد الوسائل.

أ - مقاصد الأصول

هي تلك المقاصد الشرعية التي جاءت الأحكام تهدف إلى تحقيقها باعتبار ذاتها، لأنها هي التي تمثل المصلحة المطلوبة، وذلك مثل مقصد حفظ النفس، ومقصد السكن والرحمة في الزواج، ومقصد العدل الاجتماعي، فهذه كلّها وما هو في حكمها جاءت الشريعة تطلب تحقيقها في ذاتها ولا تطلبها لتحقيق شيء آخر وراءها، ولذلك سمّيت في هذا التقسيم بالمقاصد الأصول.

ب - مقاصد الوسائل

وهي تلك المقاصد التي هي مصالح ولكنها ليست مصالح في ذاتها، إذ بالنظر إليها في ذاتها لا يحصل بها نفع، وإنما هي مصالح باعتبار أنّها تؤدي إلى تحقيق مصالح أصلية تتوقف عليها، ولو لم تتحقق هي فإنّ المصالح الأصلية لا تتحقق، أو يداخلها الخلل والاضطراب، وذلك مثل الإسهاد في النكاح فإنّ فيه مصلحة ولكنها ليست مصلحة في ذاتها، وإنما هي مصلحة تؤدي إلى تحقيق مقصد الاستقرار والسكينة والاستمرارية في الزواج، وتبعده عن عوامل الاضطراب والانحلال، ومثل مقصد التواصل والتراور بين الأقارب والحيّرة وما إليهم، فإنّ مصلحة توصل إلى مقصد تقوية أواصر الأخوة بين أفراد المجتمع¹.

[1] راجع في هذا التقسيم نفس المصدر 331.

وقد قسم الشاطبي مقاصد الشريعة إلى ما هو أصلي وما هو تبعي، ولكن في معنى آخر غير هذا المعنى، إذ جعل المقاصد الأصلية هي تلك التي لا يكون للمكلف دافع طبيعي إليها، وإنما يستشهد اجتهداً لتحقيقها، ويغالب نفسه في سبيل ذلك، مثل مقصد حفظ الدين وحفظ العقل، وجعل المقاصد التبعية هي تلك المقاصد التي يسعى إليها الإنسان بدافعه الطبيعي، مثل مقصد الزواج والسكن وسائر المنافع الطبيعية¹.

5. المقاصد بحسب قوة المصلحة

إذا كانت الشريعة الإسلامية تهدف في مقصدها العام إلى تحقيق مصلحة الإنسان بإقامته الخلافة في الأرض، فإن الأحكام الشرعية التي تنهي مقاصدها جميعاً إلى الإسهام في تحقيق هذا المقصد الأعلى كما يتناه سائفاً ليست في إسهامها في تحقيقه على درجة سواء من حيث قوة المصلحة التي تهدف إلى تحقيقها، وإنما هي متفاوتة في ذلك بحسب تفاوت الأحكام فيما وضعت له من معالجة لأوضاع الحياة.

فحكم تحريم السرقة على سبيل المثال مقصده الذي هو حفظ المال يتضمن مصلحة للإنسان أقوى من المصلحة التي يتضمنها مقصد الحكم بإباحة الإجارة أو المفارسة، وهذا المقصد هو بدوره أقوى مصلحة من المقصد الشرعي الذي يقتضيه الحكم باستحباب المسامحة في البيع والشراء، وهكذا فإن مقاصد الشريعة لأن كانت جميعاً تحقق للإنسان مصالح فإن تلك المصالح تتفاوت من حيث القوة، وهي بالتالي تتفاوت من حيث آثارها في الحياة الفردية والجماعية.

والدارسون لمقاصد الشريعة صنفوا هذه المقاصد منذ وقت مبكر من ظهور البحث فيها من حيث قوة المصلحة فيها، وقوة آثارها في الحياة

[1] رجع في ذلك الشاطبي - المعجم: 2/134.

تصنيفاً ظلَّ هو الأشهر من بين جميع التصنيفات، كما ظلَّ هو الذي يمثل البنية الأساسية للبحث في المقاصد على مرَّ العصور، كما اتَّصف أيضاً بالتفصيل والتحديد والتشليل بحيث أصبح على قدر كبير من الوضوح، وكان له الدور الكبير في نهضة علم المقاصد ليكون مستعملاً في الاجتهاد الفقهي الاستعمال العشر. ويقوم هذا التصنيف على تقسيم مقاصد الشريعة من حيث قوَّة المصلحة فيها إلى ثلاثة أقسام.

أ- المقاصد الضرورية

هي تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقُّق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدعى على حياته الفردية والاجتماعية من الفساد الذي قد يقضي بالفرد والمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لكن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراد الشارع منها.

ويشبه أن يكون قد استقرَّ في عرف المقاصديين - وهو ما سيكون محلَّ تعقيب لاحق - أنَّ هذه المقاصد الضرورية متعلِّقة في أنواع خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل. فالأما مقصد من هذه المقاصد تعطلَّ في حياة الأمة لأن وضعها العام بالعطالة عن أداء مهمتها المطلوبة منها، ولنا أن تصوِّر على سبيل المثال أنَّ النفوس لو لم تكن محفوظة بأن كان إزهاقتها مباحاً، والتعدي عليها مباحاً فيه كيف أنَّ ذلك يؤدِّي إلى التفاني بين الأفراد والجماعات، وقد يؤدِّي إلى الانقراض والتلاشي، وكذلك الأمر بالنسبة لكلِّ مقصد من هذه المقاصد الضرورية.

بـ . المقاصد الحاجية

وهي تلك المقاصد التي لا يؤدي تعطّلها إلى تعطل الإنسان عن القيام بمهمة الخلافة مثلما هو شأن المقاصد الضرورية، وإنما يؤدي إلى أن يلحق الإنسان في مسعاه للقيام بتلك المهمة حرج ومشقة، سواء فيما يتعلق بذات الفرد أو بالهيئة الاجتماعية، فإذا هو وإن كان يسير في طريق تحقيق علاقته في الأرض في حال تحقق المقاصد الضرورية إلا أن سيره يكون سيرا شاقا، فيدخل عليه عسر في الحياة، وغيء من الاضطراب فيها.

ألا نرى أن الإنسان لو كان مأمورا بالصوم في حال السفر، أو كان محرّما عليه الطلاق وإن في حال المضاربة، أو كان ممنوعا من ممارسة التجارة وعقد صفقات البيع والشراء، أو كان غير جازئ في حقّه التعامل بالإيجارات والأكرية، فإنّه يكون بذلك وبما هو في حكمه في نفسك من حياته الفردية والاجتماعية وشدة فيها، وإن يكن لا يبلغ به ذلك الضنك مبلغ الفساد الذي يتعد به عن السير في طريق تحقيق مصالحه العليا كما تتعد به عن ذلك إباحة الأنفس والأموال وغير ذلك ممّا تخلف فيه ضروريات المقاصد؟

جـ . المقاصد التحسينية

وهي تلك المقاصد التي إذا ما تخلف تحقّقها لا يكون تعلّفه سببا في توقّف مسيرة الخلافة في الأرض أو انحلالها كما هو الحال في تخلف المقاصد الضرورية، ولا سببا في طروء المشقة والحرج عليها كما هو الحال في تخلف المقاصد الحاجية، وإنما يطرأ بتعلّفها على تلك المسيرة غياب مظاهر البهجة والتوسعة والاطمئنان والراحة، وظهور مظاهر الخشونة والتهمم والتوتر سواء فيما يتعلق بأحوال الفرد أو بأحوال الهيئة الاجتماعية.

ألا ترى أنَّ التمتع بما هو مشروع من الرتبة مليها وحليها وثائقا في المسكن والمركب، وبشاشة الوجوه عند التلاقي، ومناودة الأعرين بأحب الأسماء لديهم، وتخطيط المدن على درجات من النظام والتوسعة، وتزينها بالحدائق الناضرة، ألا ترى أنَّ ذلك كله يفضي على الحياة الفردية والاجتماعية مسحة من الجمال يشيع في النفوس البهجة والراحة والأطمئنان، وأنَّ ذلك كله لو لم يتحقق حصوله فإنَّه لا يفضي إلى مشقة في الحياة، فضلا عن أن يفضي إلى عذابة في سيرتها نحو أهدافها العيشة منها! إنَّ ذلك كله وما هو في حكمه يتدرج ضمن المقاصد التحسينية¹.

إنَّ أحكام الشريعة لو تأملناها على اختلاف درجاتها في الأمر والنهي لوجدنا كلَّ واحد منها وضع لتحقيق مقصد يتسبب إلى واحدة من هذه المراتب الثلاث، فإما أن يكون وضع لتحقيق مقصد ضروري كتحريم السرقة لحفظ المال، أو لتحقيق مقصد حاجي كإباحة الإفطار في حل السفر، أو لتحقيق مقصد تحسيني كإباحة التطيب وأخذ الزينة. والتفاوت بين هذه المقاصد إنما هو تفاوت في قوَّة ما تضمنته من مصلحة بتحقيق المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة من أجل تحقيقه وهو القيام بمهمة الخلافة في الأرض والتعمير فيها وفق منهج العبادة، وهي المهمة من أجلها خلق، والتي هي مصلحته العليا في الدنيا والآخرة.

6- رأينا في تصنيف المقاصد

إنَّ ما ورد ذكره من تصنيفات للمقاصد الشرعية باعتبارات مختلفة ليس إلَّا تسهيلا للدرس، وتيسيرا لاستيعاب المعاني المقاصدية، وتسمية لهذا العلم الذي كان متدرجا في مبدئه ضمن مسائل علم أصول الفقه ثم جعل

[1] راجع في التعريف بهذه المراتب الثلاثة: الموافقات: لأبي حامد، وابن عاصم - مقاصد الشريعة: 232.

يستقل شيئاً فشيئاً حتى أصبح اليوم علماً قائماً بذاته، ولذلك فإن هذه التقاسيم لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة في الدرس ولكنها غير نهائية ولا هي ملازمة، ويمكن للباحث في هذا العلم أن يطور من هذه التقاسيم بما يقتضيه تطور البحث ومقتضياته، وبما يقتضيه تطور الحياة وتوسع مجالاتها وتشابك عناصرها وتعدد قضاياها.

وقد شهد البحث الحديث في المقاصد الشرعية جملة من الاقتراحات تتعلق بتقسيمات جديدة، وتستعمل مصطلحات مستحدثة مهما يكن من محافظة على التقسيمات القديمة والمصطلحات المستعملة فيها. وعلى سبيل المثال فقد اقترح الدكتور طه جابر العلواني أن تصنف مقاصد الشريعة على أساس مقاصد كلية ثلاثة ينتمي عليها كل ما هو تحتها من المقاصد التفصيلية، وهي: التوحيد، والتركيب، والعمران¹، واقترح الدكتور جمال الدين عطية أن تكون أقسام المقاصد من حيث قوة المصلحة فيها خمسة لأقسام يدل ثلاثة، وهي: الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والتفصيل، مستأنساً في هذا التقسيم بإشارات إليه وردت في كتب التراث المتعلقة بالمقاصد²، كما قد اترح أيضاً أن تصنف المقاصد الشرعية بحسب مجالات الحياة التي تتعلق بها، فتكون إذن أربعة أقسام: المقاصد في مجال الفرد، والمقاصد في مجال الأسرة، والمقاصد في مجال المجتمع، والمقاصد في مجال الإنسانية³.

وإذا عدنا بالنظر في التقسيم الأشهر للمقاصد، وهو التقسيم بحسب قوة المصلحة، ثم عدنا إلى القسم الأول منه، وهو الذي حظي بالدرس الشامل المفصل إذ هو يشتمل على المقاصد الضرورية، فإننا نجد ما أخرج

[1] راجع: طه جابر العلواني، مدخل إلى هذه التكميلات: 67.

[2] راجع: جمال الدين عطية - تعمل مقاصد الشريعة: 54.

[3] راجع: نفس المرجع: 139.

في هذا القسم من أنواع المقاصد الضرورية قد لا يكون موافيا اليوم بكلّ الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرة مشرقة، وعلى الرغم مما يشير إليه بعض الدارسين من أنّ هذه الضرورات الخمس هي الضرورات التي لا يمكن أن يزداد عليها أو ينقص منها، فإنّ التأمّل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفر عنه تطوّرها من أزمات ومشاكل قد يسفر عن أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّ هذه الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصدها إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها ولكنها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد.

وعلى سبيل المثال فإنّ عصرنا الحديث بما نشأ فيه من فلسفات مادية إلحادية قد شهد انتهاكات كبيرة لمعنى إنسانية الإنسان، ولقيمة هذا المعنى وعناصر تكوينه، إذ قد انتهكت فطرته بمطاعب لا ترى فيه فطرة ثابتة، وأنما الإنسان هو الذي يصنع هويته بنفسه كما في الفلسفة الوجودية، وانتهكت كرامته، فعرض للظلم والقهر بل للإبادة كما أهد الهنود الحمر بالعالم الجديد، وانتهك معنى الغاية في حياته، فظهرت فلسفات علمية تقوم على اعتبار الحياة الإنسانية قائمة على العلية، وانتهكت حرّيته بالاستبداد والقهر الميلاسي والثقافي، وهكذا فإنّ الإنسان يتعرض لانتهاكات قاسية في عناصر كثيرة من العناصر المكوّنة لمعنى الإنسانية فيه بالرغم ممّا يتشكك به المشتقون من أنّ هذا العصر هو عصر حقوق الإنسان، أي احترام إنسانية الإنسان، فهذا شعار تكشف الأحداث يوما بعد يوم عن مقدار كبير من الخياف فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فهل لا يكون من الواجب أن يبرز في مقاصد الشريعة هذا المقصد الضروري منها متمثلاً في حفظ إنسانية الإنسان

بعضها المختلفة، وأن يُجمع في سبيل ذلك ما ورد في الشريعة من أحكام تنتهي كلها إلى ما ثبت أن هذا المقصد هو مقصد كلّي ضروري من مقاصدها، إقرارا لما هو ثابت في الشريعة فعلا من هذا المقصد، ومقاومة لما يتعرض له الإنسان عامة والإنسان في الديار الإسلامية خاصة من انتهاك لهذا المقصد الشرعي بضروب مختلفة من الانتهاك، ولا يضربنا في ذلك أنه مقصد لم يرد ضمن تصنيف المقاصد الضرورية المأثورة، فهي كما نرى لم تكن واردة في ذلك التصنيف على سبيل الحصر؟ علما فيما نحسب بأن مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية ليس بقادر على أن يتسع لاستيعاب المعاني التي يتضمنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان كما سبقه لاحقا؟

وعلى سبيل المثال أيضا فإن الحياة الحضارية الحديثة أسفرت عن أزمة في غاية الخطورة أصبحت تهدّد مصير البشرية بأكملها بالدمار، وتلكم هي الأزمة البيئية، وهو ما ينبغي أن يلتفت انتباه الدارس لمقاصد الشريعة ليعضف إلى الضرورات الخمس مقصدا آخر ضروريا هو مقصد حفظ البيئة، وإنه لواجد من الأدلة الشرعية ما ثبت به ضرورة هذا المقصد كما سبقه لاحقا، وهو غير مندرج في أيّ واحد من الكليات الخمس حتى يكون مندرجا ضمنه، فليس كي من حفظ الدين أو النفس أو العقل أو المال أو النسل بمشتمل عليه حتى يدرج ضمنه. وإذا كان القداسي من علماء المقاصد لم يجعلوا هذه المصلحة من أقسام الضرورات فعذرهم أن أزمة البيئة لم تكن ظاهرة على عهدهم، فكيف إذن لا يدرج الباحثون في المقاصد اليوم هذه المصلحة ضمن المقاصد الضرورية وهي مصلحة يهدّد ضياعها بالتقاضي الحياة؟

وعلى سبيل المثال أيضا فإن الضرورات الخمس المأثورة في التراث المقاصدي تبين للناظر فيها أنها كأنما قد بُنيت على ملحظ المصلحة

الفردية بالأساس وإن كانت تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، ومن شواهد ذلك أن الأمثلة التي تُضرب لبيان هذه الضرورات تُجّعه في أكثرها إلى ما تحقق به المصلحة الفردية بالدرجة الأولى، ولم تفرد المصلحة الجماعية بيان خاص بها لتكون مصلحة ضرورية تضاف إلى تلك الضرورات الخمس مهما يكن من أن تلك الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية، وقد كان ذلك ملحظاً مهماً للإمام ابن عاشور ووجه فيه النقد لهذا التقسيم الخماسي من طرف عفيّ حينما خصّ بالبيان مقصد حفظ نظام الأمة على أنه مقصد ضروري، وقال: "لم يبق للشكّ محال يتخلّج به نفس الناظر في أن أهمّ مقصد من التشريع [هو] انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم ينطرقوا إلى بيان رتبته في صلاح المجموع العام".¹

وقد أصبحت الحياة الاجتماعية اليوم على نحو من التشابك والتعقيد والتوسّع بحيث غذا المجتمع هو المبحّد الأكبر لمسارات الحياة، وتقلّص البعد الفردي والقنوي مسافات كبيرة. وإذا كانت الشريعة الإسلامية حاجت تشريع للمجتمع تشريعاً يمتدّ إلى كلّ أبعاده، ويعمل على الحفاظ على سلامته وحيويته وقدرته على أن يمدّ الإنسان بأسباب العطاء والتعمير، فإن المجتمع هو اليوم أشدّ ما يكون حاجة إلى هذا التشريع بالنظر إلى تعقّد مهامّه وتوسّعها من جهة، وتكاثر الأخطار التي تهدّده من جهة أخرى؛ ولذلك فإنّه من الواجب أن يتّجه الفكر المقاصدي إلى أن يحمل حفظ المجتمع مقصداً مستقلاً من المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية، فيبين أسسه وقواعده وأحكامه بصفة مباشرة بدل أن يبقى ذلك ملحوظاً من خلال المقاصد الضرورية الأخرى كما درج عليه التقسيم المجهود للمقاصد إلى الضرورات الخمس.

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 323.

وإذا كانت المقاصد الضرورية الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يُبنى عليها كل ما سواه، فإننا نرى في الدراسات المقاصدية قديمها وحديثها اعتصاراً في شرح هذه الأصول، وفي بيان مقتضياتها، وتفصيل ما به يكون حفظ هذه الضرورات، والتوسع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعاً له، وبذلك يتجه هذا العلم لأن يكون فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، محركاً له، موجّهاً للأحكام الناشئة منه.

وإنه لبحقّ التساؤل فيما يتعلّق بالتفسيّات المألوفة في علم المقاصد عمّا إذا كانت العناوين التي أدرجت ضمن المقاصد الضرورية من حفظ الدين إلى حفظ النسل هي المقاصد الموصوفة بالضرورية على معنى الانطباق بين معنى المقصد الضروري ومعنى حفظ المال على سبيل المثال، أم أنّ هذا الحفظ للمال هو مقصد أصلي عال، وهو يتحقّق بمقاصد تدرج تحته وتنتهي إليه، بعضها ضروري، وبعضها حاجي، وبعضها تحسيني، فتكون المقاصد الضرورية قسماً للحاجية والتحسينية، وتكون هذه الثلاثة مندرجة كلّها تحت معنى الحفظ، على معنى أنّها تشترك كلّها في الحفظ، ولا يقتصر ذلك على الضرورية وحدها؟

ولتوضيح هذا التساؤل نقول: أليس حفظ المال يتمّ من خلال ضرورات وحاجيات وتحسينات؟ فهذا الحفظ يتمّ على سبيل المثال بضرورات تتمثّل في مقصد عصمة المال أن يعتدى عليه بالسرقة وغيرها، ويتمّ بحاجيات من مثل مقصد رواجه بين الناس ومقصد الإسهاد فيما يعتقد من العقود فيه، ويتمّ بتحسينات من مثل مقصد اليسر والسماحة في التعامل به بين الناس، فكلّ هذه المقاصد تنتهي إلى المقصد الأعلى وهو حفظ المال، ولكن بدرجات مختلفة في القوّة التي يكون بها الحفظ كما سيّنه لاحقاً.

وبناء على ذلك فإن مقاصد الشريعة هي المقاصد التي تحفظ تلك الكليات العامة، وإن هذا الحفظ يتم بما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني، وكل الأمثلة التي تضرب للمقاصد الحاجية والتحسينية إنما هي أمثلة تعود كلها عند تبنيها إلى حفظ تلك الكليات، وإن تكن قوة حفظها لها دون قوة حفظ الضروريات، كما التحسينيات دون الحاجيات، ولعل هذا هو المعنى الذي عناء أحد الباحثين المحدثين حينما قال في سياق يشبه هذا السياق: "مراتب الضروري والحاجي والتحسيني لا تتعلق إذن بالمقصد، وإنما بالوسائل المؤدية إلى تحقيقه، وعلى قدر تحقق الوسائل تحدد الحرية المناسبة من ضروري أو تحسيني"¹، وقد استأنس الباحث في رأيه هذا ببعض ما جاء في مؤلفات أوائل المقاصديين مما يفهم منه أن الضروري والحاجي والتحسيني هي مقاصد متدرجة في حفظ تلك المقاصد الكلية التي حددت عندهم بخمسة².

وإذا كانت مقاصد الشريعة جاءت مصحفة لما فيه خير الإنسان، وخاملة في تحقيق ذلك الخير لكل أوجه حياته وفي جميع ما يكون عليه من أوضاع، فإنه قد يحسن أن ندرج المقاصد الكلية التي هي أصول المقاصد كما أسلفنا ضمن الرؤية الشمولية للإنسان التي جاءت بها الشريعة، فقد جاءت هذه الشريعة تقصد إلى تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متواسعة تبدأ بقيمة وجوده والغاية من حياته باعتباره نوعاً، وتتم بوجوده فرداً، وبوجوده مجتمعاً، لتنتهي إلى وجوده كائناتاً في محيط مادي، وفي كل دائرة من تلك الدوائر جاءت الشريعة تحفظ الإنسان فيها ليقوم بدوره الذي من أجله خلق، فلو أدرجت المقاصد الشرعية الكلية ضمن هذه الدوائر لكان ذلك على ما نرى أدعى إلى أن تكون تلك المقاصد أكثر

[1] جمال الدين عطية، تفهيم مقاصد الشريعة: 51.

[2] راجع نفس المرجع والصفحة، وراجع أيضاً يوسف العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وما بعدها.

فاعلية في النظر الفقهي وفي توجيه السلوك العملي ليرافق أحكام الشريعة، إذ تكون متصلة بجميع مظاهر الحياة في مشهد شامل، يدل أن تبقى في تقسيمها محرّدة غير مرتبطة بمشاهد الحياة.

وبناء على هذه الملاحظات التي أوردناها على التقسيم السابقة المأثورة في مدونة مقاصد الشريعة، واعتبارا لما حدث من تغيرات في الحياة الإنسانية انتهت بها إلى تشابك وتعقيد، وأبرزت مصاعب وأزمات، وأبرزت مطالب وحاجات، فإننا سنعتمد فيما يلي من بحث في مقاصد الشريعة تقسيما يقوم على تصنيفها بناء على معالجاتها لقضايا الإنسان في دوائر حياته، ابتداء من قبة حياته الإنسانية، وانتهاء إلى المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، إدراجا في كلّ دائرة من تلك الدوائر للمقاصد الكلية المتضمنة لحفظ مصلحة من المصالح العليا، وبهذا الطرق حفظها، وتعتيلا بأمثلة موضحّة لذلك تشمل على أساس تراتبي ما هو ضروري وما هو حاجي وتحسيني.

ولا يعني هذا لتقسيم لمقاصد الشريعة على دوائر الحياة الإنسانية أن كلّ مقصد منها إنما هو خاصّ بتحقيق المصلحة في الدائرة التي أدرج فيها دون غيرها، وإنما يعني أنه فاعل فيها بما هو أقوى من فعله في غيرها، وإلاّ فإنّ الحياة الإنسانية متداخلة الدوائر متبادلة التأثير، وتقسيمها إلى دوائر هو أقرب إلى التقسيم الاعتباري منه إلى الحقيقي، وكذلك الأمر في تقسيم المقاصد الشرعية عليها.

الباب الثاني

مقاصد الشريعة

في حفظ قيمة الحياة الإنسانية

تمهيد

بحسب بيانات القرآن الكريم فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى طَبِيعَةٍ
مُحَاصِنَةٍ بِهِ مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَهِيَ طَبِيعَةٌ جَمَعَتْ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالرُّوحِ
الْعَاقِلَةِ، كَمَا جَاءَ وَصْفُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ
بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سُوِّيَتْهُ رَظَّعَتْ فِيهِ مِنْ رَوْحِي فَفَعَّلَا لَهُ
سَاجِدِينَ﴾ (الحجر/28-29)، وَقَدْ كَانَتْ الْمَخْلُوقَاتُ إِمَّا أَرْوَاحًا مُحَضَّةً
وَهِيَ الْمَلَأِكَةُ، وَإِمَّا مَادَّةً مُحَضَّةً وَهِيَ الْحَيَاطَاتُ، وَإِمَّا عَظِيظًا مِنْهُمَا غَيْرِ
عَاقِلٍ وَهِيَ الْحَيَوَانَاتُ. وَبِنَاءً عَلَى هَذِهِ الطَّبِيعَةِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ،
وَالَّتِي شَكَّلَتْ هَوِيَّتَهُ الدَّائِمَةَ ابْتِلَاءَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْكَالِفِ، فَأُرْسِلَ لَهُ الرُّسُلُ
يُنَبِّئُونَهُ لِهَ الْحَقِيقَةِ، وَيُرْسَمُونَ لَهُ مَنَهِجَ الْحَيَاةِ، وَيُنَبِّئُ لَهُ أَنَّ الْعَاقِبَةَ مِنْ خَلْقِهِ
هِيَ أَنْ يَتَّقِيَ بِمَا جَاءَتْهُ بِهِ الرُّسُلُ مِنْ دِينٍ، كَمَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا
خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذَّارِيَّاتُ/56).

إِنَّ هَذَا الْيَاقِظَ الدِّينِيَّ الَّذِي حَدَّدَ الطَّبِيعَةَ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ،
وَالْمِهْمَةُ الَّتِي خُلِقَ مِنْ أَجْلِهَا يَكُونُ قَدْ حَدَّدَ أَيْضًا قِيَمَةَ الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ
تَحْدِيدًا مَعْيَارِيًّا يَتِمُّ بِهِ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ تَرْتَقِيَ حَيَاةُ الْإِنْسَانِ لِتَكُونَ حَيَاةً
إِنْسَانِيَّةً حَقًّا، وَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ تُتْرَكَ لِلتَّحْقِيقِ بِحَيَاةٍ مَا دُونَ الْإِنْسَانِ مِنْ سَائِرِ
الْمَوْجُودَاتِ.

فَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ قَدْ خُلِقَ لْعَاقِبَةٍ أَنْ يَكُونَ مُتَّقِيًا عَابِدًا لِلَّهِ، وَإِذَا كَانَ قَدْ
هَيَّئَ لِذَلِكَ بِأَنْ خُلِقَ عَلَى تِلْكَ الطَّبِيعَةِ الْمُرَدُّوْعَةِ الْمُحَاصِنَةِ بِهِ، فَذَلِكَ
يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مُرْتَبِطًا بِمَا يَكُونُ عَلَيْهِ امْتِنَالُهُ لِلدِّينِ
مِنْ مَوْقِفٍ، وَبِمَا تُكَوِّنُ عَلَيْهِ طَبِيعَتُهُ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا وَالَّتِي هِيَ مَنَاطُ تَكْلِيفِهِ

من وضعه، وأن تكون قيمة تلك الحياة مرتبطة بصعودا ونزولا يمدى ما يتحقق له من المحافظة على التلويح بالدين الذي أرسله الله تعالى له، وما يتحقق له من المحافظة على معنى الإنسانية الذي تضمنته طبيعته التي خلق عليها، والتي يترقّف عليها تدبّته.

وبناء على ذلك فإن أحكام الشريعة الإسلامية جاءت تقصد أول ما تقصد إلى حفظ معنى الحياة الإنسانية، وإلى الارتقاء بقيمتها إلى الأفق الذي أرادته الله منها، وهو أفق أن يكون الإنسان في حياته الإنسانية عليفة لله في الأرض، إذ لو انحلت هذه الحياة فيما قامت عليه من عنصري الفطرة والتدين لانتهار معناها، وفقدت قيمتها، فلم يعد ينطبق عليها معنى الحياة الإنسانية.

وإذا كانت فطرة الإنسان حلقة إلهية طبيعية، فإن الإنسان قد يعتمد إلى تفسير هذه الحلقة في جانبها الحسني أو في جانبها المعنوي، كما هو وارد اليوم في الاتجاه إلى الاستساخ البشري بطريق الهندسة الوراثية، فإذا انحلت هذه الفطرة الإنسانية فقد الإنسان معنى إنسانيته التي على أساسها كان التكليف بالدين، فلا يبقى معنى الإنسانية إذن قائما به على حقيقته.

وكذلك الأمر إذا ما انسلخ الإنسان من الدين جملة، فإنه يفقد معنى الحياة الإنسانية كما حددها الإسلام، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿بِأَنبِئَا الَّذِينَ آمَنُوا استَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال/24) فكأنما الحياة الإنسانية الحقيقية لا تكون إلا بالدين، وهو ما يؤكده قوله تعالى في من انسلخ من الدين: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان/44)، وذلك ما كان ملحوظا للراغب الأصبهاني في شرح لهذه الآية إذ قال: "الإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي من أجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانا ودون الحيوان"¹.

[1] الرغب الأصبهاني - تعليل فشائين: 130.

والمستبح لأحكام الشريعة ما كان منها عقدياً وما كان عملياً سلوكياً يحد
أنَّ على رأس مقاصدها حفظ الحياة الإنسانية في حقيقتها التي شرحناها،
والارتقاء بها إلى أعلى الدرجات في سلم تقيتها، وذلك بحفظ العاملين
الذين يحددان تلك الحقيقة، ويؤدبان إلى أعلى الدرجات في سلم تلك
القيمة، فكان على رأس مقاصد الشريعة حفظ الدين وحفظ إنسانية
الإنسان تحقيقاً لقيمة الحياة الإنسانية.

الفصل الأول

مقصد حفظ الدين

تمهيد

لقد وضعنا حفظ الدين مقصدا من المقاصد العليا للشرعة الإسلامية، بل هو المقصد الأعلى في سلم المقاصد الكلية العامة، إذ هو متعلق بحقيقة الوجود الإنساني وقيمه على المعنى الذي شرحناه، فإذا ما تحقق هذا المقصد كان ذلك أساسا لتحقيق معنى الحياة وقيمتها، وانتهى الأمر إلى تحقق المقصد الأعلى من الشرعة وهو قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، وإذا ما تعطلت تعطلت كلها، فتؤول إلى البوار.

وإنه الحريّ بنا قبل الخوض في بيان هذا الموضوع أن نحدد المفهوم من الدين ومن حفظ الدين كما سنستعملهما لاحقا، إذ هو مفهوم قد تعطلت فيه المعاني، فتعديده يجعل الأذهان واردة فيه على كلمة سواء، كما نبيّن أيضا كيف أنّ حفظ الدين يتدرج يتدرج ضمن دائرة أوسع هي حفظ حقيقة الحياة الإنسانية باعتبار أنّ هذه الحقيقة لا تقوم إلّا بعنصر الدين.

إن الإسلام يحدد قيمة الحياة الإنسانية على هذا النحو، فتكون مرتفعة أو نازلة في سلم القيمة بقدر ما يأخذ الدين فيها من مكانة موجهة في الفكر والسلوك، وربما ذهبت مذاهب وفلسفات أخرى إلى تقيض هذا التصور، إلا أن التاريخ ثبت يوماً بعد يوم صحة الرؤية الإسلامية من حيث دور الدين في تحديد قيمة الحياة الإنسانية.

1 - الدين

إذا كان الدين في اللغة يعني الطاعة من دان يدين أي أطاع، فإنه أصبح يُطلق اصطلاحاً على معنى مخصوص من الطاعة، وهو طاعة إله يتعلّده المطيع معبوداً يؤمن به ويعبر عن طاعته بشعائر من الأقوال والأفعال يعتقد أنه يطلبها منه. وفي الثقافة الإسلامية أصبح لفظ الدين يُطلق على الدين الإسلامي بمقتضى التعبير على سبيل الغلبة، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/19)، وإن كان لفظ الإسلام نفسه يُطلق على كلّ دين جاء به نبي حقّ، وأنما أصبح هو بدوره يُطلق على الدين الذي جاء به محمد ﷺ على سبيل الغلبة في الاستعمال.

والدين لئن أصبح من المتعارف عليه أن يُطلق على مجموع المعتقدات النظرية والفروض العملية المطلوب من المعتدين أن يتحمّلها فيما يدين به من دين، فإنه في الأصل وبمقتضى المدلول اللغوي يُطلق على التحمل نفسه، إذ معناه اللغوي هو الطاعة، والطاعة هي انصياع إرادة المطيع لأوامر من يطيعه، فالدين يطلق أيضاً على تحمل المعتدين للمعتقدات والفروض المطلوبة منه، أو هو تعبير آخر تدينه بها، وهذا المعنى هو الأولي أن يكون معنى مفصّلاً للفظ الدين، إلا أن الاستعمال أصبح غالباً في إطلاقه على المعتقدات والفروض نفسها، ونحز في هذا المقام نستعمل لفظ الدين وعبارة حفظ الدين إطلاقاً على المعنيين معاً أي: المعتقدات وما ينبعها من فروض، والتدين بها على معنى تحمّلها بالتصديق والتطبيق. وأصل استعمال الدين بهذا المعنى الثاني سيكون أغلب فيما سبّبه في معنى حفظ الدين، وفي مقتضيات التي يقتضيها ذلك الحفظ.

والدين بمعنى التدين هو في المفهوم الإسلامي يتصف بالشمول، كما يتصف به الدين بمعنى المعتقدات والفروض، فهو على خلاف سائر الأديان يشمل الإيمان بكلّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم على أنه

حق في ذاته، وعلى أنه حق في كونه قد جاء به من عند ربه، ما تعلّق من ذلك بعالم الغيب كالإيمان بوجود الله والملائكة واليوم الآخر، وما تعلّق بعالم الشهادة كالإيمان بالصلاة والزكاة وكرامة الإنسان وطلب العلم. ويشمل العمل السلوكي كلّ ما هو مطلوب العمل به فعلاً لما هو مأمور به، وتركاً لما هو منهي عنه.

ويشمل الدين في بعده السلوكي ما يتعلّق بسلوك الإنسان مع نفسه بإعطائها حقوقها والحفاظ عليها من التهلكة، وسلوكه مع أسرته، وسلوكه مع مجتمعه الذي يعيش فيه، وسلوكه مع الدولة التي تحكمه، وسلوكه مع مطلق الإنسان الذي يحتلّ به، وسلوكه مع الـهيئة الطبيعية التي يتحرّك فيها، ثمّ سلوكه مع ربه الذي خلقه، وذلك كلّه سواء نظرنا إلى الإنسان على أنه فرد، أو نظرنا إليه على أنه هيئة اجتماعية، فسلوكه بهذا الاعتبار وذلك هو مناط للتدين، وذلك على معنى أنّ الإنسان مطلوب منه أن يجري سلوكه على مقتضى ما هو مطلوب من قبل الله تعالى فعلاً أو تركاً، فالدين الذي هو موضوع بحثنا يشمل جميع ما ذكرناه من الوجوه، وهو ما تقتضيه خاصية الشمول التي اختص بها الإسلام.

2 - حفظ الدين

إنّ الإنسان إذا ما اعتار الإيمان بالدين، ووجّه الإرادة إلى أن يكون متديناً، فإنّ ذلك لا يتمّ له بصفة تلقائية بمقتضى عزمه العقلي على الإيمان وعزمه الإرادي على السلوك، وأنما قد تعترضه العوائق التي تعطلّ عزمه إن قليلاً أو كثيراً، فإذا تدبّرت بعثرته الخلل في التحمّل الإيماني أو السلوكي، وقد يستفحل ذلك الخلل باستفحال أسبابه حتى ليوشك أن يأتي على الدين كلّ، فيتنكس العزم العقلي والإرادي إلى وضع من الرّدّة عن الدين إن في السلوك أو في أصل التصديق، وبين هذا الوضع والوضع الذي يكون فيه الدين كاملاً أو قريباً من الكمال درجات.

ولم يترك الدين في تعامله هذا الأمر مرسلًا، بل لقد شرع ضمن تشريعه من الأحكام ما من شأنه أن يقاوم الأسباب التي تنكص بعزيمة الدين، وجعل تلك الأحكام كسبب من أسباب المتابعة التي رغبها الله تعالى في الأجسام الحية، والتي من شأنها الدفاع عن الحياة لدفع العوامل المضادة لها، فهذه الأحكام الشرعية إنما شرعت للدفاع عن الدين أن يتلن به من اعتباره دينًا، ومقاومة العوامل المضادة لذلك، فكان مقصدها إذن حفظ الدين على معنى أن تكون تلك الأحكام مؤدية إلى ضمان أن تسر لمن اعتار الإيمان بالدين أن يتن بالدين الذي اعتاره اعتقادًا وسلوكًا دون أن تحول بينه وبين تلك العوامل المتابعة أو المعطلة.

وكما جاء الدين شاملًا بالبيان لكلّ وجوه الحياة، فيما يتعلق بالفرد والمجتمع، فإن حفظ الدين بالمعنى الذي ينه يكون أيضًا شاملًا لكلّ تلك الوجوه، وذلك على معنى أن الأحكام التي جاءت لمقصد حفظ الدين جاءت تتعلق بتيسير الدين ودفع العوائق دونه في جميع وجوه الحياة، وفي خصوص الدين الفردي والدين الجماعي، فكما يحفظ الدين على سبيل المثال بأن يتمكّن المسلم من الدين بإقامة الصلاة، ودفع العوائق دون ذلك، فإنه يحفظ أيضًا بأن يتمكّن لمجتمع من الدين بإقامة حياته الجماعية على أساس من الدين في التعامل الاجتماعي، ودفع العوائق دون ذلك، فليس إذن حفظ الدين يقتصر على حفظ الدين في مسألة النفس كما يتوهم البعض، بل يمتد ذلك الحفظ إلى كلّ ما للدين فيه حكم، وللدين حكم في جميع وجوه الحياة، وفي جناح هذا المعنى قال ابن عاشور: "حفظ الدين معناه حفظ دين كلّ أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كلّ ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية"^١.

[١] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 234.

وبما أن الدين هو قوام الحياة من حيث إنه هو الذي يوجهها نحو غايتها وهي غاية وجود الإنسان، فإن حفظ الدين كان هو المقصد الأعلى ضمن درجات المقاصد العامة؛ ولذلك فإن علماء المقاصد حينما يذكرون المقاصد الضرورية، وهي كليات المقاصد الشرعية لخدمهم يضعون حفظ الدين في المرتبة العليا منها، وبأنى بعده حفظ النفس والعقل والمال والنسل، وفي ذلك إشارة إلى أن حفظ الدين هو الدرجة الأعلى في سلم الكليات الضرورية، وإن يكن تحرير المعنى المراد من حفظ الدين على وجه الدقة لم يأخذ حقله في كتب التراث، وكذلك بيان الكليات التي يكون بها هذا الحفظ، وهو ما يستلزم المزيد من البيان.

3 - مسالك حفظ الدين

إذا كان حفظ الدين هو المقصد الأعلى في سلم الكليات الضرورية فكيف يكون هذا الحفظ للدين؟ وما هي الأحكام الشرعية التي شرعت من أجل تحقيق هذا المقصد؟ إن استفراء أحكام الشريعة يسفر عن تبين أنه إذا كان حفظ الدين بالمعنى الذي حررناه سابقاً مقصداً أصلياً ضرورياً فإن أحكاماً كثيرة شرعت من أجل أن يتيسر للإنسان التدين، ومن أجل أن ترفع العوائق المعترضة لممارسة هذا التدين والمعيقة دونه.

وإذا تجاوزنا كون كل حكم شرعي إنما هو مشتمل بمعنى من المعاني على معنى من التيسير الذي به يتيسر للإنسان أن يتدين، فليه إذن معنى من معاني حفظ الدين وإن بصفة غير مباشرة، إذا تجاوزنا ذلك إلى الأحكام التي مقصدها حفظ الدين بصفة أساسية مباشرة فإننا يمكن أن نصنفها أصنافاً، سلك كل منها مسلكاً في حفظ الدين، نلتقي عند ذات الهدف، ولكن من جهات متعددة. ولعل تلك المسالك في حفظ الدين تعود في معرض تعددها إلى مسلكين أساسيين، يتعلق أولهما بما به يكون تيسر التدين وتمهيد سبله والمساعدة عليه، ويتعلق الثاني بدفع العوائق التي تعيقه والعراقيل التي تعرقه.

أ. حفظ الدين بتوفير أسبابه

إن من حفظ الدين تيسير أسباب التدين، فلو كان الإنسان عازماً على أن يتدين إيماناً وسلوكاً، ثم هو لا يجد في الدين الذي يريد التدين به ما يسر له الطريق إلى ذلك، فإن تدينه قد يتعرض إلى التعرُّق، إذ تشكل عليه المعطيات، وتخلق أمامه الطرق دون أن يجد من أحكام الدين نفسه عوامل التيسير والدفع، فيعرض الدين إذن إلى الضعف شيئاً فشيئاً، وقد انتهى إلى التلاشي بمرور الزمن. وقد شهد التاريخ أدياناً كثيرة انتهت إلى هذا المصير أو ما يشبهه بلذات هذا السبب، إذ لم تكن متوفرة على مناعة ذاتية تضمن الاستمرارية في الدين بها من قبل معتققيها، فسرعان ما ارتفعت صلتهم بها، كان تكون على سبيل المثال غير قادرة على مواكبة الزمان وأحواله، فتضيق عن مشاغل الناس ومشاكلهم، فيتركونها إذن لتنتهي إلى الضياع.

وقد جاء في الشريعة الإسلامية تحوط لهذا الأمر، فشرع فيها من الأحكام ما مقصده حفظ الدين، وهي تلك الأحكام الكثيرة التي شرعت من أجل المساعدة على التدين، وذلك بتيسير مسالكه، وتوفير أسبابه، والمعونة على ممارسته على الوجه الصحيح بإتقان، وتواصله وتعمده في كل الأحوال، وذلك سواء فيما يتعلق بتدين الفرد أو بتدين المجتمع.

أولاً - حفظ الدين بالتيسير

لعل أول ما يتبادر إلى ذهن المستفry لأحكام الشريعة من أحكام حفظ الدين تلك الأحكام التي تحمل معاني التيسر ورفع الحرج، فقد ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي أوامر كثيرة تأمر بتوخي اليسر في استنباط الأحكام والعمل بها، ونهي عن التشطُّع والمغالاة فيها، فقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة/185)، وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «إنما جعلتم ميسرين ولم تجعلوا معسرين»^[1]، وقال

[1] أخرجه الترمذي: كتاب البراءة الطهارة، باب ما جاء في البول يصيب الأرض.

في النهي عن الغلو: « إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَيِّسٌ فَأَوْعِلُوا فِيهِ بِرَهَقٍ »¹، وقال في المغالين في الدين: « هَلَكَ الْمُتَطَلِّعُونَ »². ولكثرة ما تواتر من الأمر بالتيسير والنهي عن الغلو أصبح هذا الأمر وهذا النهي حكيمين شرعيين في حكم القطع.

والأمر بالتيسير في الدين والنهي عن الغلو فيه إنما المقصد منهما حفظ الدين نفسه؛ إذ لعمري توجه الدين إلى التشدد والمغالاة فإن المتدينين سرعان ما تكلموا أنفسهم عن متابعة الدين إن كان قد انحرف فيه، بل قد يكون ذلك صادراً عنه لمن أراده قبل أن ينحرف فيه لما يرى من مشقة وعسره، وهذا ما أراده صلى الله عليه وسلم حينما نهى عن المغالاة فقال: « لَا تَغُضُّ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ لَا أَرْضَا لِقَطْعٍ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى »³، وإنما يكون تبغض العباد إلى النفس بالغلو الذي لا تطيق النفس التماذي عليه فتبغضه، فيكون الغلو إذن سبباً في انقطاع الدين؛ ولذلك جاء النهي عنه حكماً شرعياً لمقصده حفظ الدين.

إن الأحكام الأمرة بالتيسير في العبادة، والناهية عن التطلع فيها إنما شرعت لأجل أن الناظر في الدين من أهل أن يبحث فيه عن الحق فيعتنه يجد أنه حين ميسور الاتباع، ليس فيه من المشقة ومن الحرج ما يرهق النفس ولا الجسم، فيدفعه ذلك إذن إلى المضى فيه ليتدين به، كما شرعت لأجل أن من مضى في طريق الدين يجد أنه يسره ورفع الحرج فيه يكون مقبوراً له التماذي فيه فلا ينكص عنه، ويكون الدين إذن محفوظاً بهذا الدين ابتداء واستمراراً جرأ هذه الأحكام المقتضية للتيسير ورفع الحرج، وهذا ما أشار إليه الإمام الشافعي في قوله: "اعلم أن الحرج مرفوع من المكلف لوجهين: أحدهما الحرف من الانقطاع من الطريق، وبغض

[1] أخرجه أحمد: مسند أس بن مالك.

[2] أخرجه مالك: كتاب العلم، باب هلك المتطلعون.

[3] أخرجه البيهقي في سننه: كتاب الصلاة، باب التمسك في العبادة.

العبادة، وكرهه التكليف"^١، ومعناه أن رفع الحرج من شأنه حفظ الدين بأن يكون مقاما بين الناس في إبدال عليه، وفي غير فرار منه أو تكوص عنه.

ثانيا - حفظ الدين بالاجتهاد

أحكام الشريعة أكثرها كلي عام، وليس جزئيا تفصيليا إلا فيما يتعلق بالعبادات وأحوال الأسرة؛ ولذلك فإن نوازل الحياة المستحدثة لا يسهلها ما هو منصوص عليه من تلك الأحكام. وحينما يرد الحكم الشرعي متصوفا عليه، فإن الدلالة اللغوية على معنى الحكم قد تكون ظنية، فيحتمل النص إذن أكثر من وجه من وجوه المعاني، فكيف للمسلم إذن أن يكون مثليا في شؤون حياته كلها كما يقتضيه شمول الدين والحال أنه لا يملك حكما في تلك الشؤون كلها، ولا يملك حكما قاطعا فيما لديه فيه حكم منصوص؟

إن ذلك يمكن أن يكون بالاجتهاد، بأن يفرغ المحدثين وسعه في النظر فيما هو منصوص عليه بدلالة ظنية، فيعين من بين الاحتمالات ما يطلب على ظنه أنه مراد الشارع، ويستبطن فيما هو غير منصوص عليه أحكاما بطرق معروفة عند أهل العلم يطلب على ظنه أنها هي الدين المطلوب منه أن يتدين به، وبذلك يمكن أن يكون كل ما يفعله أو يتركه من فعل فردي أو جماعي موحيا بحكم من أحكام الشريعة، إما بطريق النص المباشر أو بطريق الاجتهاد، وهذا هو معنى قولهم إن كل فعل إنساني لله فيه حكم يطلب القعل أو الترك أو الإباحة.

وفي الشريعة الإسلامية جاء الأمر بالاجتهاد حكما واجبا على المسلمين على وجه الكفائية، فأما نازلة نزلت بالمسلمين ليس فيها حكم مباشر من النصوص، فإن عليهم بحسب طاقتهم أن يجتهدوا فيها ليجدوا

[١] الشافعي - المصنفات: ١٠٤/٢.

الحكم الشرعي المناسب لها، بل إنَّ من الاجتهاد ما هو مطلوب من كلِّ مسلم بعينه كما إذا تعلَّق الأمر بزيادة في الصلاة من غير جنسها سهواً، فإنَّ المصلِّي إذا وقعت منه تلك الزيادة فعليه أن يجتهد في تقدير ما إذا كانت بسيرة فتغتر، أم كثرة فتبطل الصلاة¹. ومن أهمِّ الأصول في مشروعية الاجتهاد إقرار النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم لمعاذ بن جبل لما قال إنه إذا لم يجد نصّاً في القرآن ولا في الحديث ليحكم به في نازلة من النوازل: "اجتهد رأيي ولا آلو"²، فقد أقرَّ النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم ذلك واستحسنه، فأصبح حكماً شرعياً محلَّ إجماع.

إنَّ هذا الاجتهاد كحكم شرعي إنَّما مقصده الأعلى حفظ الدين بتيسير التدين؛ وذلك لأنَّه إذا لم يجتهد المسلمون في تحديد الوجه الأرجح من الروجاء المحتملة في الدليل الظنيِّ الدلالة، فإنَّهم ربَّما وقعوا في العمل بما هو مرجوح من تلك الاحتمالات، بل بما هو موهوم منها، وحبط فإنَّهم سيخطئون الدين الصحيح، وكذلك فإنَّهم لو لم يجتهدوا فيما لا نصَّ فيه فإنَّهم سيخضعون قسماً كبيراً من حياتهم، بل القسم الأكبر منها لمقتضيات الهوى والأوهام، فلا يحصل التدين الحق، ويكون الدين إذن في كلا الحالتين غير محفوظ على معنى أنه غير معمول به في الواقع، والاجتهاد هو أحد السبل الأساسية في حفظ الدين على ذلك المعنى.

الثالث - حفظ الدين بالتبليغ

المقصود بالتبليغ هو عرض الدين على الناس، وشرحه وبيانه لهم في معتقداته وفي أحكامه الشرعية العملية، وذلك من أجل أن يعرفوا ما فيه من حقٍّ ونهر فيعتقوه ديناً لهم يتدينون به. وقد يكون هذا التبليغ متعلِّلاً في التبليغ بالتعليم والتربية للناشئة، وقد يكون تبليفاً لمن انحرف عن المسلمين

[1] راجع: الشاطبي - البراهين: 67/4.

[2] أخرجه أبو داود. كتاب الأضحية، باب اجتهاد الرأي في القضاء.

عن الفهم الصحيح للدين أو عن العمل بمقتضياته في السلوك العملي. وقد يكون تبليغا للغير المسلمين ممن لا علم لهم به في حقيقته، فتبليغ الدين هو إذا عرض للدين على حقيقته من أجل معرفة الحق والخير فيه معرفة إيمانية بتبعها التزام سلوكي.

وتبليغ الدين للناس بمعانيه المختلفة هو حكم شرعي من درجة الوجوب، وهو وجوب قد يكون كفايا إذا كان قيام البعض به يؤدي بالعرض فيه، كأن تنعز جماعة من المسلمين لتؤدي هذا الواجب في مستوياته المختلفة، وقد يكون وجوبا عينيا بحسب الطائفة في الحالات التي لا يتوفر فيها من يقوم بالواجب الكفاي في بعض الأزمان أو في بعض الظروف أو في بعض المواقف. ومن دلائل وجوب هذا الحكم قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾ (يوسف/108)، وقوله تعالى: ﴿وَالْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران/104)، ولوله صَلَّى الله عليه وسلم: ﴿يَلْعَنُوا عَنِي وَلَوْ آتَى﴾¹.

إن هذا الحكم الشرعي الواجب متمثلا في تبليغ الدين إنما مقصده الأعلى حفظ الدين؛ وذلك لأن تبليغ الدين لمن لا علم لهم به يؤدي إلى العلم به، وقد يؤدي بالكثيرين منهم إلى الإيمان به، وذلك لأن من مظاهر حفظ الدين انتشاره بين الناس ومن مظاهر ضياعه تقلعه وانكماشه، وكذلك لأن تبليغ الدين على وجه التصحيح لمن هو مؤمن به ولكن أصابه فيه التحراف من شأنه أن يفي عليه صحيحا كما أراده الله تعالى، فيكون إذن محفوظا بتلقينه من الشواهد التي تنظرأ عليه والافتراقات التي قد تطاله، كما يكون محفوظا بانتشاره وظهوره. فتبليغ الدين على نحو ما وصفنا هو إذن أحد المسالك الهامة لحفظ الدين.

[1] المرجع السابق. كتاب الأيمان، باب ما ذكر عن بني إسرائيل

رابعاً - حفظ الدين بالسلطان

بمقتضى ما يتصف به الإسلام من خاصية الشمول فإن أحكامه تناول بالبيان كل مناحي الحياة الفردية والاجتماعية. وحينما نكون بعض الأحكام متعلقة بالعلاقات الاجتماعية فإنها تكون في حاجة إلى سلطان يقوم على رعايتها وتنفيذها بحمل الناس عليها، وقض النزاعات الناشئة بينهم وفلها، فكل قانون ينظم الحياة يحتاج إلى قوة سلطانية تسهر على تنفيذه.

ولهذا السبب جاءت الشريعة الإسلامية تتضمن أحكاماً توجب على المسلمين إقامة سلطان تنفيذي يتحل في الدولة التي على رأسها الأمير أو خليفة المسلمين، إقامة الدولة، ونصب الإمام حكم شرعي من درجة الوجوب، ويتفرع عليه أحكام شرعية أخرى كثيرة تتعلق كلها بما يعين الدولة على القيام بمهامها في إنفاذ الشريعة من نصب للقضاء وللحسبة وغير ذلك من أجهزة الدولة، فما لا يتم الواجب إلا به هو واجب¹.

والمقصود الشرعي من هذه الأحكام المتعلقة بنصب السلطان إنما هو حفظ الدين، إذ تنفيذ الأحكام الشرعية في المجتمع حملاً للناس عليها، وفصلاً للمعصومات وفقها يصير الدين قائماً موجباً للحياة، ولو تصورنا مجتمعاً إسلامياً بدون سلطان تنفيذي لغابت أغلب أحكام الدين عن أن تكون موجباً للعلاقات بين الناس، فيضيع إذن الدين بضياع أحكامه؛ ولذلك قيل في هذا السلطان ممثلاً في الإمامة "هي خلافة الرسول في إقامة الدين"²، فمن أهم المسالك لحفظ الدين هو إذن ما جاء من أحكام شرعية توجب على المسلمين إقامة سلطة نزع الدين، وتعمل على حفظه بحمله مطبقاً في واقع الحياة.

[1] راجع في الوجوب الشرعي لنصب السلطان: الأبي والمحرراني، المرافق وطرحه: 463/2.

[2] نفس المصدر والصفحة.

ب - حفظ الدين بدفع العوائق

كما يُحفظ الدين بتيسير أسبابه في أن يأخذ طريقه إلى الوقوع الفعلي كما يتأبنا بعضاً منها أغداً، فإنه يُحفظ أيضاً بدفع العوائق التي قد تعترض سبيل وقوعه إذا ما توفرت له أسباب التيسير، فمن اعتزم التلذذ وبدأ السعي فيه من أفراد وجماعات قد تعترضه بعض العوائق التي تعرقل تلبية، فتضعف عزيمته وتحيط مسعاه، وإذا الدين بسبب ذلك يتعرض للافتكاس بعد الوقوع أو تحول تلك العوائق دون وقوعه أصلاً.

وقد تكون تلك العوائق داخلية تنشأ في ذات الفرد المسلم أو ذات الجماعة المسلمة، وقد تكون خارجية تتسلط على الجماعة المسلمة من خارجها. وفي سبيل دفع هذه العوائق يتوعد بها جاءت في الشريعة أحكام تعمل على ذلك الدفع، وذلك لتحقيق مقصد حفظ الدين، إذ في دفع تلك العوائق حفظ للدين بأن يأخذ طريقه إلى الوقوع. ومن المسالك التي جاءت تلك الأحكام تحفظ من خلالها الدين ما يلي:

أولاً - حفظ الدين بمداخلة الهوى

إن في النفس البشرية نوازع طبيعية تنزع بها إلى إشباع الشهوات ومداخلة الضوابط التي تضبطها والحدود التي تحددها، ولو أرسلت تلك النوازع دون ضبط لأصبح الإنسان شبيهاً بالحيوان في إشباع غرائزه غاية لوجوده، وفي التدافع بين المراده لياكل القوي الضعيف. وإنما جاء الدين ليضبط نوازع الإنسان لارتقاء به عن حضوض الحيوانية إلى أفق الإنسانية؛ ولذلك قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن دامية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً".

[1] الشاطبي - الموافقات: 129/2

وإذا استبدَّ بالإسنان هواء، وغلِبته شهواته فإنَّه سوف يؤوِّل إلى انتهاك الصوابِ الدنيَّةِ منمَّلة في أحكام الشريعة، وحفظ فإنَّ الدين بمعنى فتنين سيكون عرضة للتلاشي، وستفقد الحياة تبعاً لذلك معناها ومغزاها كما شرحناه سابقاً، وسيكون الهوى إذن أحد أهمِّ العوائق الداعية الناشئة من نفس الإنسان التي تعوق الدين أن يتحقَّق في واقع الحياة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص/26).

ولحفظ الدين يدفع هذا العائق المتمثِّل في الهوى جاءت أحكام شرعية كثيرة تأمر بمداخلة الهوى وعصيانته، وتنهى عن طاعته والخضوع لسلطانه، وذلك بصفة مباشرة وغير مباشرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبُ مِنْ تَتَّبِعَ إِلَهَهُ قُوَاهُ وَاتَّقِ اللَّهَ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ (الحانية/23)، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (محمد/16)، ففي الآيتين نهى شديد عن آتباع الهوى لما يؤدِّي إليه ذلك من ضلال يجعل الدين غير واقع في الحياة وغير موجهٍ للمصالح. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْقَوْدِ﴾ (المائدة/8)، ففي الآية أمر بمداخلة الهوى متمثِّلاً في الميل الطبيعي الذي تميل به النفس للتكابة في الأعداء، فيفضي ذلك إلى الظلم. وفي القرآن الكريم والحديث الشريف أحكام كثيرة تدرج ضمن هذا النوع.

إنَّ هذه الأحكام التي تحتج عند وجوب مداخلة الهوى بأنواعه إنما شرحها الله تعالى لإزالة عائق من أعنى العوائق التي تحول دون الفتنين، إذ أكثر الأسباب التي تحمل على عصيان أوامر الله ونواهيهِ هي حب الشهوات فزوجا ويطونا وأولادا وأموالا وجاهاً وسلطاناً، وإزالة ذلك العائق إنما هو مسلك من مسالك الشرع لحفظ الدين، فحينما تُكسر الأهواء بهذه الأحكام، وتترتب النفوس على ذلك فإنَّ الدين يكون أحفظ بما يصير له من الغلبة على الإرادة فتتطاع له بالقبول تصديقاً وتطيقاً، وذلك هو أحد معاني حفظ الدين.

ثانياً . حفظ الدين بمداخلة الاستبداد الفكري

إنَّ الدينَ اعتقادٌ مبنٍ على حرية الإرادة، كما هو مبني على حرية التفكير، فالإيمان هو أصلاً مبنٍ على حرية الفكر، ولا يعتبر إيماناً معتقداً به إلا إذا كان ناشئاً عن تفكير يفضي إلى التنازع، فإذا ما حصل الإيمان على ذلك النحو استبح كل أحكام الشريعة على شاكلته. وما أن الدين كله بمقتلده وشرائعه لا يناقض أحكام العقل فإن التفكير بالمنهج الصحيح لا يمكن إلا أن يفضي إلى الإيمان والاتناح بحقيقة الأحكام الشرعية، ولعلك فإن الفكر الحر هو مسلك أساسي من المسالك إلى الدين، إذ هو لا محالة يفضي إليه.

إلا أن الفكر الحر قد تطرأ عليه عوامل تقيد حريته، فإذا هو عند التفكير في الدين من أجل الإيمان أو من أجل السلوك بحيث يفعل تلك العوامل عن الفهم الصحيح، فينتج عن الإيمان أصلاً، أو يقع في مفاهيم منحرفة لا تمت إلى الدين الصحيح بصلة. وقد تكون تلك العوامل المقيدة لحرية الفكر متعلقة في إرهاب فكري يروجُه أنكار الناس إلى ما يريده الإرهابيون من أنكار، بدل أن يتجه المفكر إلى ما يقتضيه منطق العقل ومنهج النظر، وهو ما كان صنيعة لفرعون حينما قال لمن أراد معرفة الحق بفكر حر: ﴿ما أرىكم إلا ما أرى﴾ (طه/29). وقد تكون متعلقة في ضغوط العادات والتقاليد والمعتقدات المنحرفة من الآباء والأجداد، تضرب على العقل حجاباً يعوقه عن رؤية الحق المبني، وذلك تحت مقولة: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وأما على الفريضة مقتدون﴾ (الزمر/23).

وقد جاءت في الدين أحكام كثيرة توجب على الإنسان السعي إلى أن يكون حراً في فكره، متحرراً من القيود الخارجية التي تسلط عليه فتوجهه إلى وجهة الباطل، ونشأه عن أن يرضى بالفكر الفكري مهما كان نوعه، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من توجيه دائم إلى النظر والتفكير

والتدبر في تعامل مباشر مع حقائق الكون الموضوعية دون وساطة من موجه آخر يري الناظر تلك الحقائق ويكون واسطة بينه وبينها، ومن ذلك أيضا ما جاء في القرآن الكريم من تكبير على أولئك الذين كذبوا عقولهم بموروثات الأباء والأجداد فعموا عن مشاهدة حقائق الدين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ٢١﴾ (لقمان/21).

وقد جاء في الحديث النبوي النهي عن أن يكون الإنسان إمعة يرتهن في نظره إلى ما يراه الناس فيراه معهم حقا كان أو باطلا، وأمر بأن يكون موقفا نفسه على النظر الحر الموصول للحقيقة وافقت ما يراه الآخرون أو خالفته¹، وما إعمال قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب لله أجران، وإذا حكم فاعطا لله أجر واحد»² إلا مندرجا ضمن البحث على حرية الفكر، فهذه الحرية حتى وإن انضمت إلى الخطأ فإن خطأها أهون من الأخطاء المترتبة على الاستبداد الفكري.

وليست هذه الأحكام الشرعية الموجبة للنظر الحر، النابعة عن الارتهاان للاستبداد الفكري إلا مندرجة ضمن مقصد حفظ الدين؛ وذلك لأن الفكر الحر هو القادر على أن يصل إلى الإيمان ابتداء، وهو القادر على أن يفقه أحكام الشريعة على حقيقتها، وأن يستنبط منها بالاجتهاد ما يكون فيه حل لمسائل ذات الأحداث، وأما إذا ما أصبح الفكر مقيّدا بموجهات خارجية تعصبا مذهبيا كانت أو ارتهاانا لموروثات من العادات والتقاليد المحاطة، أو عضوعا لقهر فكري، فإذًا يصبح قاصرا على أن يفقه الدين وأحكامه الفقه الصحيح، فيكون الدين عرضة إذن للتحريف الذي يؤدي به

[1] من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا الفلكم إن أحسن الناس إن أحسنوا وإن أسوأها فلا تظلموا»، أخرجه الترمذي: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان.

[2] أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضى.

إلى الضياع؛ ولذلك شرع الله تعالى مدافعة الاستبداد الفكري بأنواعه المختلفة مسلحاً من مسالك حفظ الدين.

ثالثاً - حفظ الدين بمدافعة التحريف

أحكام الدين ليست كلها منصوفاً عليها بحيث تكون بيئة بلاتها لكل المتدينين، بل إن ما هو غير منصوفاً عليه منها أكثر بكثير مما هو منصوفاً جراً، ما يتصف به الدين من شعول يكون له به حكم في كل شؤون الحياة، وكذلك فإن ما هو منصوفاً عليه ليس نصه بقطعي الدلالة كله، بل إن القطعي منه أكثر من القطعي؛ ولذلك فإن مجال الاجتهاد العقلي في الدين مجال واسع جداً، إذ هو يشعل ما فيه نص ظني لتعين الحكم المراد منه من بين احتمالات متعددة، ويشعل ما لا نص فيه لاستنباط حكم لمستأنفات الأحوال وفق التوجيهات الشرعية العامة.

وبالنظر إلى هذه السعة في الاجتهاد من أجل تعيين الحكم الشرعي فإن المحال أصبح قابلاً لأن تعدد فيه الاجتهادات، وأصبح قابلاً أيضاً لأن تكون بعض الأقاويل لايسة لبوس الاجتهاد ولكنها في حقيقتها تقوم على تأويل قد تقضي إلى أحكام منكرة تحرف الدين عن مقاصده، بل قد تؤول إلى هدمه من أساسه، وقد يكون ذلك عن جهل، وقد يكون عن دسيسة، والتاريخ الفكري الإسلامي طافح بمثل هذه الحالات¹ مهما يكن من كون تأثيرها لم يكن بالغاً، إذ لم يؤد إلى تحريف ذي بال في الحقيقة الدينية شأن ما وقع في أديان أخرى، بل بقي هذا الدين محفوظاً في صورته العامة، وبقي المتدينون يتدينون به في عمومهم على تلك الصورة.

وإذا كانت أحكام الدين تدعو إلى الاجتهاد لتحقيق مقصد حفظه كما بيناه سابقاً، فإن أحكاماً أخرى جاءت تدفع ما يستتر بستر الاجتهاد من

[1] يمكن أن يذكر في هذا المصوفاً بعض الفرق القليلة من المزارج والروافض وغلاة الصوفية وغيرهم، وبعض الشواهد من المتسلسل إلى الإسلام قديماً وحديثاً.

تأويل غير مشروع ينتهي إلى تحريف الدين عن حقيقته، وذلك سواء بالزيادة فيه أو النقصان منه أو التعبير في أحكامه، وسواء أكان ذلك عن جهل أو عن دسيسة مع اختلاف طريقة الدفع بين التعليم والعقاب.

ولعل من أبين تلك الأحكام ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران/7)، فهؤلاء المتبعون للمتشابه ابتغاء تأويله للفتنة هم المحرّفون للدين، وسياق الآية يدلّ على وحوب دفع صنيعهم بالتصديّ لمنعهم من هذا التحريف، وهو ما جاء في الحديث النبويّ إذ قال صلى الله عليه وسلّم في خصوص المتبعين للمتشابه: «إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَى اللَّهُ فَاخْذَرُوهُمْ»^[1].

ومن البين أنّ المتأويلين للدين بغير وجه معقول من التأويل سيتهون بتأويلهم إلى صرف الأحكام عن غير المراد الإلهي، وسيتهي الأمر بالتالي إلى ضياع الدين حزلياً أو كلياً، وقد ضاعت أديان قبل الإسلام بمثل هذه التأويل، فأين اليهودية المنتشرة اليوم بين الناس من الدين الذي أنزله الله تعالى على نبيه موسى؟ وأين المسيحية التي أنزلها موحّدة على نبيه عيسى؟ ولعلّك فإنّ من الأحكام التي أوجيها الله تعالى التصديّ لهؤلاء المحرّفين، إمّا بالتفكر من قبل العلماء، وإمّا بالردع والعقوبة من قبل ولاية الأمر، وما ذلك كلّهُ إلّا لتحقيق مقصد حفظ الدين، إذ في التصديّ للتحريف إبقاء للدين على حقيقته، وذلك حفظ له. ولا يتعلق الأمر في هذا المقال بحرية الرأي في فهم الدين، وهو ما محاله المعاني المظنونة، وإنما يتعلق بتأويل ما هو قطعي معلوم من الدين بالضرورة ونشره بين الناس.

[1] أخرجه مسلم: كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه الفرائد.

رابعاً - حفظ الدين بمداخلة الإرجاف

التحريف في أحكام الدين الذي يتناه أنفاً هو تحريف في التفاصيل من ذات الأحكام، وقد يتخذ ذلك التحريف شكلاً آخر يتجه فيه المحرفون إلى الطعن في الدين بصفة جمالية، وفي احتلاقي الأكاذيب في شأنه، كيذا منهم لزعزعة الثقة به، وتشكيك الناس فيه، وصدّهم عنه أن يعتنقوه ديناً أو يتمسكوا به تدبّراً، وقد كان ذلك واقعاً في عهد النبوة، وسمّاه القرآن الكريم بالإرجاف في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ لِمِ يَنْتَهُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَعُوبَتِكَ بِهِمْ لِمَ لَا يُجَاوِزُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الأحزاب/60)، ويقع منه اليوم شيء كثير متمثلاً في الحملات التشويهية للإسلام التي تقوم بها جهات كثيرة فردية وجماعية معادية له من خارج دائرة المسلمين ومن داخلها.

ومن البين أن هذا الإرجاف كما هو مدلوله اللغوي يحدث في الدين وفي المتدينين ارتباكاً واضطراباً قد يتهيأان إلى شك الكثير من الناس في الدين وإلى صدودهم عنه، فيتهي الأمر به إلى الانسحاب من الدين أن يكون موجهاً للحياة نحو غايتها؛ ولذلك فقد جاء الدين بحمي نفسه من هذا الثلاثي بأحكام شرعية تقصد حفظه من هذا المصير، وفي الآية الأنفة الذكر ما يتضمن الحكم بمنع هذا الضرب من التحليل عن الدين بالأسلوب المناسب الذي يقتضيه الحال، وهو ما يتضمنه التعبير: ﴿لَعُوبَتِكَ بِهِمْ﴾، أي تسلطتك عليهم، وما جاء في الآية اللاحقة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَقَفُّوا أَعْدَاؤُا وَقَتَلُوا قَتِيلًا﴾ (الأحزاب/61).

ونحسب أن ما جاء في تعاليم الإسلام من منع للرّة ومن حكم مغلظ في شأنها إنما يندرج ضمن هذا المنع للإرجاف، فالرّة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الشاحية النظرية مظنة تصرّف كيدي، إذ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتحليل عنه أن يعق

الإنسان هذا المعتقد، ثم بعد فترة يتركه ليمرّد إلى معتقد آخر، فدلالة ذلك أنّ هذا المعتقد الذي وقع اعتناقه حرب بالتطبيق الفعلي فحين أنّه لا نستقيم به الحياة، وهو نوع خطير من أنواع الإرجاف، ويكون هذا الضرب من الإرجاف أخطر في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السليبي حينما تكون الردّة جماعية، إذ من أفضى ما يقاوم به دين من الأديان أن تعتنقه جموع كثيرة من الناس ثمّ ترتدّ عنه بصفة جماعية، وتلك طريقة معهودة في الكيد السياسي تستعمل لتخويل المتطّعات والأحزاب والحكومات، وهي تحدث نفس الأثر أو أشدّ في الكيد الاعشادي.

وعلى الصعيد الواقعي فإنّ الردّة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير، فقد جاء في تفسير الرازي أنّ "طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان نادرة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا لغاية التحليل: ﴿ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارَ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (آل عمران/72)"¹، فهؤلاء إنّما كانت ردّتهم ردّة كيدية لتشكيك في الإسلام وصرف الناس عنه. وفي هذا الباب تندرج الردّة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردّة ذات بعد تأمري على الإسلام، ولم تكن مجرد اختار حرّاً للمعتقد، ومن أجل ذلك قولت بما قولت به من الحزم في المقاومة.

والعقوبة القاسية التي فرضت في حقّ الردّة لعلّ من أهمّ مبرراتها هذا البعد الكيدي من أبعادها، فالردّة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الإفراء بالكيد، إذ هي حينما تكون كيدية فإنّها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي أقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردّة يمكن أن يقضي إلى هدم المجتمع بأكمله،

[1] الرازي، تفسير الكبير: 79/6.

وذلك نظير ما يُسمّى في قوانين الدولة الحديثة بحرمة الحياة العظمى التي تغلّف فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله. وأما المجتمعات التي لا تُقام فيها الحياة على أساس ديني وأما الدين فيها شأن فردي، فإن الردّة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدى حدود المرتد في حياته الفردية الخاصة.

ولعلّ هذا الملحظ هو ما ذهب بعض الباحثين من المسلمين إلى العمل بحكم الردّة نحو أن يكون حكماً تعزيباً يترك فيه تحديد العقوبة إلى ولي الأمر بحسب ما يقدر في شأن المرتد من أنّ ردّته كيدية أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدة، مستغلين بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكمه في أحوال المرتدين مختلفاً بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستغلين أيضاً بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردّة. وبناء على ذلك فإن عقوبة المرتد ليست عقوبة على تغيير المرتد لدينه، وإنما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي التحديلي في الردّة¹.

إن التصدي لهذا الإرجاف بأنواعه المختلفة بهذه الأحكام الدافعة من شأنه أن يترك الناس يتعاملون مع الدين بصفة مباشرة دون تشويش عليهم من عوامل خارجية، ويحفظ فإنهم سيكتشفون فيه الحق إن لم يكونوا مؤمنين فيؤمنون به نتيجة للنظر الموضوعي فيه، وسيتشبهون به أكثر إن كانوا مؤمنين، وفي كل الحالات سيكون في دفع هذا الإرجاف والتخديّل حفظ للدين، فذلك مسلك من مسالك هذا الحفظ بدفع مانع قوي من موانعه.

[1] واسع تفصيلاً لذلك في: راشد القنوشي، "الحرّيات العامة في الدولة الإسلامية"، 48 وما بعدها.

خامساً - حفظ الدين بالجهاد

حينما يتعرض المسلمون لغزو خارجي، فإنّ هذا الغزو سيكون مآله سيطرة الغزاة على الحياة العامة، وسيوجّه تلك الحياة الوجهة التي يرضيها مناقضة بالضرورة للوجهة الإسلامية، وبما أنّ الإسلام يحكم خاصية الشمول بوجه النظام الاجتماعي بأكمله، فإنّ هذا الغزو سيكون معطلاً للشطر الأكبر من الدين، الذي سيقتضي في أحسن الحالات منحصرًا في التمسك الفردي، وليس هذا الأمر بمنطوق على الدناتات الأخرى، إذ هي في معظمها لا تهتم بالحياة الاجتماعية، وإنما تقتصر على الحياة الروحية للأفراد، فلا يصيب الغزو الخارجي لأهلها من دينهم إلّا قليلاً. ومصداق ذلك يتبين في الغزو الاستعماري للأمة الإسلامية، فقد حطّم هذا الغزو أو كاد معظم الأنظمة الثقافية الاجتماعية للأمة كما هو معلوم من آثاره الشائعة اليوم في واقع المسلمين.

وناسباً مع هذا الخطر الحسيم الذي يصيب الإسلام والمسلمين حرّاء الغزو الخارجي مثلاً في إهدار الدين أن يكون فيما على الحياة الاجتماعية، فقد جاءت في التشريع الإسلامي أحكام تدفع هذا الإهدار للدين، وعلى رأس تلك الأحكام الحكم بوجوب الجهاد لمداخلة الغزاة، فقد جعل الله تعالى الجهاد فرضاً كفاً على الأمة، فإن لم تف الكفاية به أصبح فرضاً عينياً، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿لَا تَقْرَؤْا حُفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة/41)، فهذا الأمر بالجهاد هو أمر لكل الأمة، وحدوده من حيث الكفاية والعينية ما تتم به الغاية في الدفع حتى ينتهي الأمر إلى كل فرد بعينه من أفراد الأمة.

وإنما شرع الجهاد لدفع العدو الخارجي الغازي، وذلك من جهة كون هذا العدو إذا ما استولى على المسلمين فإنّ أول ما يلحقهم به من ضرر هو صرف حياتهم عن أن تكون محكومة بالدين، وذلك هدم للحياة بأكملها، من حيث إنّ حياة المسلمين إنّما تستمد قيمتها من الدين الذي يوجهها

نحو غاية الخلافة، فإذا ما سقط منها الدين فكأنما سقطت كلها بقصورها عن أن تنح نحو غايتها؛ ولذلك فقد جاءت فريضة الجهاد تحمي هذه الحياة من أن يحبطها عامل الغزو بنزع التوحه الديني عنها، وفي ذلك دفع عائق من أكبر العوائق التي تحول دون قيام الدين، فالجهاد إذن مقصده الأصلي حفظ الدين بدفع ذلك العائق.

وما كان من جهاد سعي في الماضي بجهاد الطلب لا يخرج عن هذا المعنى الذي كنا نبين، وذلك لأنه جهاد يتغى منه إيصال الدعوة الإسلامية إلى اقوام ضرب عليهم حصار أن تصل إليهم تلك الدعوة من قبل متسلطين عليهم مستبدين، فهو جهاد لأجل إزاحة ذلك الاستبداد ليسمع الناس هذه الدعوة فإن شاءوا آمنوا بها وإن شاءوا لم يؤمنوا، فإذا ما أمكن تبليغ تلك الدعوة إلى الناس دون محاربة أولئك المستبدين كما هو الحال اليوم بانتشار وسائل الإعلام لم يبق لهذا النوع من الجهاد مبرر، إذ لم يبق إليه حاجة في دفع العوائق دون قيام الدين، من حيث إن العوائق يمكن تجاوزها بطرق أخرى هي اليوم طرق الإعلام.

إن هذه المسالك المتعددة لحفظ الدين بدفع العوائق التي تعوق إقامته إنما هي مسالك جاءت في الدين نفسه أحكاما من أحكامه، وذلك على سبيل الحماية الذاتية، وهي إذا ما انضمت إلى تلك المسالك التي من شأنها إقامة الدين من جهة تيسير أسبابه كما شرحناها، فإنها تصبح مسئلة لجهاز مناعة في الدين، يجعله يقوى على الانتشار ليكون قائدا للحياة، ويدفع عنه عوامل الانكماش التي تعوقه عن ذلك؛ ولولا هذا الجهاز المناعي المتمثل في الأحكام الشرعية المندرجة في تلك المسالك التي عرضناها تيسيرا ودفاعا ما كان للدين أن يكون محفوظا، ولذلك فقد كان المقصد الأعلى من مقاصد الدين هو أن يكون ذلك الدين محفوظا بأن يكون قائما موجهًا للحياة، وهو المعنى الذي قصدناه حينما ترجمنا لهذا الفصل بـ "مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية" وجعلنا حفظ الدين هو المقصد الأعلى ضمن مقصد حفظ الحياة.

الفصل الثاني

مقصد حفظ إنسانية الإنسان

تمهيد

نقصد بإنسانية الإنسان ماهيته التي بها كان إنساناً ولم يكن شيئاً آخر، فالمقادير الكمية والكيفية التي خلقه الله تعالى عليها شكلت منه كائناً مخالفاً لكل ما سواه، وهي مقادير تحمل معنى العموم إذ هي موزعة بين جميع بني الإنسان، فمعنى الإنسانية إذن يحمل بعداً جماعياً يتجاوز الإنسان الفرد إلى الإنسان النوع، واختلال تلك الماهية باختلال مقاديرها يفضي إلى اضطراب في حقيقة هذه الإنسانية في بعدها الفردي وبعدها الجماعي على حد سواء. وبما أن التكليف بالدين بني على معنى الإنسانية في هذا الكائن كما سبق بيانه فإن الاختلال فيها يترتب عليه اختلال في هذا التكليف، واختلال بالتالي في الغاية من الوجود الإنساني نفسه.

وبناء على ذلك فكما جاء التشريع الإسلامي يجعل في أعلى مقاصده حفظ الدين الذي به تتحدد حقيقة الحياة وهبتها، فقد جاء أيضاً يجعل في أعلى تلك المقاصد حفظ إنسانية الإنسان، إذ هي أساس التكليف بالدين. وإذا كان النظار في مقاصد الشريعة جعلوا من حفظ النفس مقصداً شرعياً

كلّياً، فإنّنا بالرغم من أهمّيته كما سنشرحه تالياً لا نراه بسدّ سدّ هذا المقصد الذي نحن بصدد شرحه؛ وذلك لأنّ حفظ النفس كما شرحه المقاصدون يتحوّل منحي النفس الفردية حفاظاً عليها من التلف بأنواعه، وحلّ الأمثلة التي ضربوها في شرح هذا المقصد تدلّ على ذلك. وعلى رأس تلك الأمثلة حفظ النفس بشرع المقاصد.

ومقصد حفظ إنسانية الإنسان الذي نشرحه في هذا السياق أوسع من حفظ النفس بذلك المعنى، إذ هو يتعلّق بحقيقة الإنسانية في كلّ فرد من أفراد الإنسان، إذ هذه الحقيقة قد تتعرض للاعتداء بسبب أو آخر من الأسباب، اعتداء يمتدّ حكماً إلى كلّ ذات إنسانية حتى في حال الاعتداء على فرد بعينه أو مجموعة أفراد، وقد يمتدّ فعلاً إلى جماعة الإنسان بما يهدد الجنس البشري كلّّه بالعلل.

وبالإضافة إلى ما جاءت به الشريعة من أحكام مستنبضة توجّه إلى حفظ إنسانية الإنسان كما سنشرحه لاحقاً ممّا يرفّح ذلك إلى أن يكون مقصداً مستقلاً، فإنّ ممّا يدفعنا إلى أن نفرّد هذا المقصد الشرعي بعنوان خاصّ به ما آل إليه الوضع الإنساني اليوم من اعتداء سافر على إنسانية الإنسان، سواء على مستوى فلسفي ثقافي، أو على مستوى عملي واقعي، فمن الفلسفات العلمية والعلمية التي نهضت الغلبة من الوجود الإنساني من أصله، إلى الوجودية التي نهضت معنى الثبات في الساحة الإنسانية وتدعي إمكان التغيّر المستمرّ فيها، إلى التشريعات التي تلغي الفروق بين الحسنيين وتشرع بناء على ذلك للزواج العنلي، إلى الهندسة الوراثية التي تسعى إلى الاستنساخ البشري، فهلاًّ يكون من الواجب إذن أن نبرز الحفاظ على إنسانية الإنسان مقصداً شرعياً أساسياً من مقاصد الشريعة الإسلامية نتوقّف عليه حقيقة الحياة الإنسانية ومعناها وقيمتها وغاية وجودها؟

وحفظ إنسانية الإنسان إنما يكون بحفظ مقوماتها التي تشكل حقيقتها. وهذه المقومات هي في معرض تعددها تخضع عند ما يكون به الإنسان إنساناً في بعده المادي والروحي على حد سواء، وهي في تفصيلها قد تلتخص في أربع مقومات أساسية هي: الفطرة متمثلة في عناصر التشكوين الإنساني مادياً ومعنوياً، وغائية الحياة التي تشعر الإنسان بحقيقة حياته وقيمة وجوده، والإحساس بالكرامة والعزة الذي يلدونه يكون الذلّ والمهانة والحقارة، والحرية التي تلهم الشعور بالذات وتدفع إلى الفعل. فإما مقوم من هذه المقومات انهدم في الكيان الإنساني يكون قد انهدم بالهدامه جزء من إنسانيته، فإذا ما انهدمت جميعها تلاشى المعنى الحقيقي للإنسانية، وانهدم ما يترتب عليها من تكاليف؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تعمل على حفظ هذه المقومات حفظاً لإنسانية الإنسان، وحفظاً من وراء ذلك لأن يقوم الإنسان بما كُلف به من مهمة الخلافة.

1 - حفظ الفطرة الإنسانية

لقد كان الإمام ابن عاشور سابقاً إلى إدراك أن الحفاظ على الفطرة الإنسانية هو من المقاصد العالية للشريعة الإسلامية، وعقد فصلاً لبيان ذلك في كتابه مقاصد الشريعة ترحم له بقوله: "ابتداء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"، بل قد جعل ذلك الفصل في فاتحة القسم الذي خصّصه لشرح المقاصد الشرعية العامة، واحتفل بمقصد حفظ الفطرة احتفالاً كبيراً لم نلحظه عند غيره من الدارسين، وقال في بيان أهميته: "إذا أُجِنّا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه نحده لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من عرقها واحتلالها"¹. ونحذّر تالياً المعنى المقصود بالفطرة، ثم المسالك التي منها يمكن أن يتم حفظها استنتاجاً من الأحكام الشرعية التي جاءت من أجل تحقيق هذا المقصد العام.

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 202.

أ - الفطرة الإنسانية

فطرة الإنسان هي البنية التي خلق عليها في بعديها المادي والروحي، فالإنسان خلق على تركيب معين في جسمه، وعلى بناء في نفسه يقوم بمجموع من العواطف والغرائز والأحاسيس، وعلى هيئة في عقله تحمل استعدادات يدرك بها حقائق الأشياء، وعلى علاقة محددة بين ذلك العنصرين المادي والنفسي تكون منها وحدة متفاعلة لا يتوفر عليها أي مخلوق آخر، ومجموع كل ذلك هو الفطرة التي خلق عليها الإنسان، والتي على أساسها تم تكليفه بالدين.

وقد شرح ابن عاشور الفطرة بقوله: "الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر - أي خلق - عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستباح المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستباح الشيء من غير سببه خلاف الفطرة العقلية"¹، وهكذا يبدو أن فطرة الإنسان تشمل البناء التكويني الذي بني عليه، كما تشمل المطالب التي يطلبها ذلك البناء، فغريزة حب المال هي من فطرة الإنسان، والسعي العملي لتحصيل المال استجابة لتلك الغريزة هو أيضاً جزء من تلك الفطرة.

وإذا كانت الفطرة الإنسانية خلقة إلهية أرادها الله تعالى لدرا له ليرتب عليه التكليف، فإن الإنسان بمقتضى إرادته الحرة التي هي جزء من فطرته أيضاً قد يعمل على الاعتداء على تلك الفطرة بمحاولة تغييرها، أو بصددها عن ابتغاء مطالبها، أو بتحريف تلك المطالب عن طبيعتها كتحريف مطلب الغريزة الحنسية بالشلوذ الحنسي، أو بإحداث خلل في التوازن الذي بنيت

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 198

عليه كالتوازن بين الجسم والروح. وهذا الاعتناء على الفطرة بوجوه مختلفة ينتهي كله إن قليلا أو كثيرا إلى حلق في تحمّل التكليف الديني الذي بُنيت الفطرة من أجله، وقُدّرت بحسبه.

وحفظ الفطرة الذي هو كما نبّهه في هذا المقام مقصد شرعي كلّى يعني المحافظة على الحلقة الإنسانية كما قدّرها الله تعالى، وذلك من حيث طبيعة تركيبها، أو من حيث التوازن بين مكوناتها، أو من حيث تلبية مطالبها، سواء تعلّق ذلك بالبعد المادّي في الفطرة، أو بالبعد الروحي فيها. فالمحافظة على الجسم في مكوناته المختلفة، وفي أعضائه كما خلق عليها ذكورة أو أنوثة، هو حفظ للفطرة، وتلبية المطالب الحسية إشبعا للغرائز والشهوات هو من باب حفظ الفطرة، والموازنة في إشباع تلك المطالب بين مقتضيات الجسم ومقتضيات الروح يدخل ضمن الحفاظ على الفطرة. وقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام كثيرة تهدف كلها إلى حفظ الفطرة، ممّا يدلّ على أنّ هذا الحفظ هو مقصد شرعي يتدرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان.

ب. مسالك حفظ الفطرة

تنوّعت أحكام الشريعة المتعلّقة بحفظ الفطرة الإنسانية وتعدّدت، ولكنّها ترجع في معرض تعدّدها وتنوّعها إلى الانتظام في مسالك محدّدة تنتهي كلّها إلى تحقيق معنى الحفظ، ولعلّ من أهمّ تلك المسالك ما يلي:

أولاً: حفظ الفطرة من التبديل

جاءت أحكام شرعية كثيرة تأمر بالحفاظ على فطرة الإنسان على نحو ما خلقت عليه من وضع، وتمنع أن يطلّها التبديل. ولعلّ من أجمع ما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿فَالْقَالِمُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم/30)، ففي التبديل الخلق الله أي الفطرة

التي فطر الناس عليها هو نهي يحمل معنى النهي كما أنه إليه صاحب التحرير والتنوير في قوله: "جملة لا تبدل لخلق الله معترضة لإفادة النهي عن تغيير خلق الله فيما أودعه الفطرة، فتكون لا تبدل لخلق الله عبراً مستعملاً في معنى النهي على وجه المبالغة كقوله: لا تقتلون أنفسكم"¹.

وقد جاء في الشريعة النهي عن تغيير خلق الله تعالى المقصود به الفطرة نهياً مطرداً، يتناول أحياناً مبدأ التغيير من أساسه، ويتناول أحياناً أخرى مفردات التغيير في الخلقة على وجه التفصيل. ومما جاء عاماً في ذلك إضافة إلى الآية السالفة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُغَيِّرُونَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء 119)، فقد جاءت الآية في ذم المشركين بما يقومون به من أعمال شركية من بينها تغيير خلق الله في الأنعام، وإذا كان هذا النهي مشدداً فيما يتعلق بالأنعام، فإنه يكون أكثر شدة فيما يتعلق بالإنسان.

ويدخل في هذا السياق النهي الشرعي المشدد عن عصى الإنسان بصفة خاصة، ولكل الحيوانات بصفة عامة، فقد روى عن ابن عمر أنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إعصاء الخيل والبغال" وقال: "فيها نماء الخلق"². وقد اتفق العلماء على تحريم عصى الإنسان واعتباره إحدى الكبائر، وهو ما قرره القرطبي في قوله: "ولم يختلفوا [أي العلماء] أن إعصاء بني آدم لا يحل ولا يجوز، لأنه مثله وتغيير لخلق الله تعالى"³، وإنما كان ذلك لأن في هذا الصنيع اعتداء على الفطرة التي فطر الإنسان عليها.

ومما جاء من نهى مغلف عن تغيير الفطرة قوله صلى الله عليه وسلم: «لئن الله الواحشات والمسرجمات، والنامصات والمتنصات والمنفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»⁴، وقد قال القرطبي في شرح هذا النهي:

[1] ابن عثرون- التحرير والتنوير: 93/21.

[2] رواه أحمد: مسند عبد الله بن عمر.

[3] القرطبي- المصنف للحكام القرآنية: 391/5.

[4] رواه البخاري: كتاب النسيء، باب المنفلجات للحسن.

«وهذه الأمور كلها قد شهدت الأحاديث بلعن فاعلمها وأنها من الكبار،
واختلف في المعنى الذي نهى لأجلها، فقليل لأنها من باب التلبس، وقيل:
من باب تغيير خلق الله تعالى كما قال ابن مسعود وهو أصح¹، فهذه
الأفعال إنما حُرمت بهذا النهي المشدد حفظاً للفطرة الإنسانية في مظهرها
الحسني لينقى كل ما خلقه الله تعالى على نحو ما خلق عليه.

ومن هذا الباب أيضاً ما جاء في الشريعة من نهى تشبه الرجال بالنساء،
فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله: «ليس منا من تشبه بالرجال من
النساء، ومن تشبه بالنساء من الرجال»²، وهذا التشبه المنهي عنه يشير إلى
محاولة الانسلاخ من الأنوثة إلى الرجولة، أو من الرجولة إلى الأنوثة،
ويشمل ذلك التشبه الحسني، كما يشمل التشبه النفسي في العواطف
والغرائز، ولهذا الفعل مظاهر كثيرة في عصرنا الحاضر انتهت إلى
الانسلاخ الكلي من جنس إلى آخر بالعمليات الجراحية، بل قد وصل إلى
محاولة تبديل العلاقة الإنسانية بالاستئناس البشري، وهو ما يدخل كله من
باب أولى تحت المنع الشرعي حفظاً للفطرة الإنسانية.

وإذا كان الاعتداء على الفطرة الإنسانية في بعدها الحسني أمراً منهاياً
عنه على هذا النحو من التغليب، فإن النهي عن الاعتداء على الفطرة النفسية
هو أشد خطية، وذلك لما يترتب عليه من الآثار الأكثر فتاحة، والأشد
إخلالاً بالمهمة التي خلق الإنسان من أجلها، إذ هذه المهمة وهي عبادة
الله وخلافته في الأرض تقوم أولاً ما تقوم على العنصر الروحي للإنسان،
فإذا طُمست الفطرة فيه تعطلت المهمة بأكملها.

ومما جاء من نهى عن الاعتداء على الفطرة النفسية بالتغيير أو بالطمس
الذي يشبه التغيير ما توارد مطرداً في القرآن الكريم من نكير شديد على

[1] القرطبي - الجامع لأحكام القرآن: 392/5

[2] أخرجه أحمد: مسند عبد الله بن عمرو بن العاص

لأنك الذين خلق الله فطرتهم النفسية على استعداد للنظر في الآيات الكونية ليخلصوا منها إلى معرفة الحق، ولكنهم يهترون ذلك الاستعداد بطمسه بالشهوات الغالية، أو بالتعالي والتكبر، أو بالتقليد الأعمى للآباء والأجداد، فينتهي أمرهم إلى ما يشبه الإلغاء لتلك الفطرة المعنوية من معرفة الحق، فإذا هو الضلال الذي يكاد يسلحهم من صفتهم الإنسانية ليساوهم بالأنعام التي لم تُخلق على تلك الفطرة، أو ليحعلهم أقل منها درجة، وأكثر منها ضلالا.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى من المعتدين على الفطرة النفسية: ﴿وَمِنْ حَسْبِ أَنْ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان/44)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الْعَصَمَ الْبَكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال/22)، فهؤلاء إنما وقع التشيع عليهم على هذا النحو لأنهم غيَّبوا فطرتهم التي خلَقوا عليها مستعدة للنظر والتأمل، وكأنما هم بذلك قد غيَّروا من تلك الفطرة بما جعلهم يشبهون الأنعام والدواب من حيث إنها ليست مخلوقة على هذه الفطرة الاستعدادية المعنوية من الوصول إلى الحقيقة.

إن هذه الأحكام الشرعية على تعددها واختلاف مناحيها تلتقي كلها عند حكم المنع من الاعتناء على الفطرة الإنسانية حسما وروحا، وذلك بالسعي في تغييرها إما بالإزالة، أو بالاستبدال، أو بالتشويه، أو بالطمس والتغيب، وهو ما يقوم دليلا قاطعا على أنَّ حفظ الفطرة مقصد شرعي كلي، ينتهي إلى المقصد الأعلى وهو حفظ إنسانية الإنسان، إذ الفطرة إحدى المكونات الأساسية لتلك الإنسانية.

ثانيا - حفظ الفطرة بالتوازن

من عناصر الفطرة التي خلَق عليها الإنسان ما ركبت عليه تلك الفطرة من توازن بين مكوناتها، فالله تعالى خلق كل شيء فقدره تقديرا، وهو ما

ينطبق على نظرة الإنسان، ففي هذه الفطرة يتوازن عنصر المادة مع عنصر الروح، وفيها يتوازن عنصر العقل مع عنصر الأحاسيس والعواطف، وفيها يتوازن البعد الفردي مع البعد الجماعي في ذات النفس، وهكذا فإن هذه الفطرة قائمة على توازن دقيق بين مكونات كثيرة من المتغيرات، ولعل ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/4)، فحسن التقويم إنما يظهر أكثر ما يظهر في توازن ما خلق عليه الإنسان من القوى والمركبات المكونة لفطرته، وليس لذلك التوازن نظير في سائر المخلوقات الإلهية الأخرى.

والمتنبئ لتصرفات الشريعة الإسلامية في مختلف توجيهاتها وأحكامها يتبين له مدى ما كانت تقرره وتكتبه من ابتناء فطرة الإنسان على هذا التوازن، ومدى ما كانت تلزم به من وجوب الحفاظ عليه قائما في الفطرة، ومن منع التدخل فيه بما يفضي إلى اختلاله واضطرابه، إذ ذلك من شأنه أن ينتقص من معنى الإنسانية في الإنسان، فيؤدي ذلك الانتقاص إلى أثر سلبي على تحمل أمانة التكليف وهو غاية الحياة.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس/7-10)، ففي هذه الآيات تقرير لحقيقة ما خلقت عليه النفس البشرية من قوة اختيار يتوازن فيها اختيار التقوى واختيار الفجور، فلا هي قوة منحصة للمضي في التقوى، ولا هي منحصة للمضي في الفجور، وإنما هي قوة يتوازن فيها الاختياران.

وفي الآيات أيضا بعد تقرير هذه الحقيقة في توازن قوة الاختيار أمر ضمني عن طريق المدح والذم بأن وُصف بالفلاح من اعترف بهذا التوازن في قوة الاختيار، وانتهى إلى اختيار التقوى، ووصف بالخيبة من تعامى عن الشئ المتعلق باختيار التقوى فدسَّاه بمعنى أخفاه، فانتهى به الأمر إلى

الفجور بما أعطى من أحد شقي التوازن في القوة الاختيارية للنفس، وانتهى إلى ما انتهى إليه من فجور لاحتلال ذلك التوازن بفعل إعطاء أحد شقيه. وإنما تكون هذه التندية بتمكن الهوى من أن يحجب سبيل التقوى عن الإرادة الحرة فتغدو بذلك غير حرة، وهو ضرب من الاعتداء على الفطرة.

وقريب من هذا المعنى أيضا قوله تعالى في سياق بيان الفطرة الإنسانية: ﴿إِنَّمَا نَجْعَلْ لَهٗ عَيْنٍ وَلسَانًا وَشَفْعَيْنِ وَهَدْيَانَا النُّجُودِ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ (البلد/8-10)، فالهداية إلى النجدين هي نظير إلهام الفجور والتقوى، والصدود عن اقتحام العقبة هو نظير الحية حرّاء الإغواء والتندية كما شرحناه آنفا.

ومن ذلك أيضا ما جاء من تقرير النبي صلى الله عليه وسلم قول سلمان الفارسي لأبي الدرداء رضي الله عنهما: "إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِضَعْفِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لَأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ"، ففي هذا الحديث إثبات لما رُكِّبت عليه النفس الإنسانية من خطوط متوازنة، فيحيط يصلها بالله، وآخر بالذات، وثالث يصلها بالأسرة، ورابع يصلها بالمجتمع مرموزا إليه بالضعيف، وهذه الخيوط هي التي تعتل الشبكة النفسية التي تمكن من أن يعيش الإنسان من خلالها متفاعلا مع الحياة، ولكي تكون شبكة مسكنة من الحياة ينبغي أن تكون عيوطها جميعا على قدر من المتانة، فيحفظ بذلك إذن توازنها.

وما جاء في الحديث من أمر بأن يُعطى كل ذي حق حقه إنما هو في حقيقته أمر بأن يحفظ التوازن الذي عليه هذه الشبكة النفسية، ذلك التوازن الذي احتلّ عند أبي الدرداء لَمَّا تَعَتَّى في تصوّره الجبل الذي يصله بالله، وضعفت الجبال التي تصله بذاته وبأهله وضيغفه، فاحتلّ إذن ذلك التوازن الذي بُنيت عليه الفطرة الإنسانية في هذا الخصوص، وهو ما كان ملحوظا

لسلمان رضي الله عنه، فمدّل الميل الذي أصاب ذلك التوازن في تصوّر
أبيه أبي الدرداء، وصوّب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك التعديل، ممّا
يفهم منه ومن أحكام وتوجيهات أخرى كثيرة أنّ حفظ التوازن في بناء
الفطرة الإنسانية أمر مرعي في الشريعة، من أجل حفظ تلك الفطرة على ما
خلقت عليه.

ثالثاً - حفظ الفطرة بالإشباع

إنّ الفطرة الإنسانية كما خلقت على تقدير محدّد في ذات مكوناتها،
وفي توازنها، فقد خلقت أيضاً على أنّ تلك المكونات من حيث ذاتها
ومن حيث توازنها حاجات ماديّة تطلب تليتها، وأشواقاً روحية تسعى إلى
إشباعها، وقد ركّب ذلك فيها على سبيل الطبع الذي لا يتخلّف، غرائز
وعواطف وشهوات وتطلّعات، تطلب كلّها إشباعاً جسمياً أو روحياً
بحسب طبيعتها.

وهذه المطالب إنّما هي تشبه أن تكون غذاء للفطرة، به ثبت وتقوى،
وبه تقدر على أن تؤدّي دورها المطلوب منها، فإذا ما حرمت من ذلك
الغذاء، فكثرت مطالبها، أو اعتلت المقادير التي يقع بها الإشباع
بالإسراف في المقادير أو الفشح فيها خلافاً لما تقتضيه طبيعتها القائمة على
التوازن، أدّى ذلك إلى خلل فيها يعطلّها عن أداء وظائفها، فإمّا طمس
لبعض قواها، وإمّا وهن في قواها، وإمّا اضطراب في توازنها، فإذا ذلك
الخلل فيها يتفصّل من معنى الإنسانية التي هي أحد عناصره الأساسية، وإذا
بذلك يتعكّس سلباً على أداء ما كلف الإنسان به من مهمّة الخلافة في
الأرض غاية لحياته.

ولذلك فإنّنا لما تأملّ تصرفات الشريعة في أحكامها المتعلقة بهذا
الشأن يتبيّن لنا من جملة تلك التصرفات المعرّدة أنّ تلبية مطالب الفطرة،

والإشباع حاجاتها مقصد من مقاصدها، وهو مقصد يتلرج ضمن حفظ تلك الفطرة حفظاً تقوى به علي أداء وظائفها، سواء بحسب ما يكون من سلامتها في ذاتها بسلامة مكوناتها، أو ما يكون من سلامة في توازنها الذي يثبت عليه تلك المكونات. وتبدو تلك التصرفات الشرعية القاصدة إلى تلبية مطالب الفطرة في الإقرار بتلك المطالب أساساً، وفي الأمر بتلبيتها، وفي النهي عن قمعها.

فقد جاء في القرآن الكريم وصف للمطالب الفطرية على أنها مطالب مشروعة، ورفع عنها وخاصة المادية منها ما كان يؤولهم في بعض الشغافات والديابات من أنها واقع مردول، وما بني علي ذلك من شرايع تقوم على كبتها. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ (آل عمران/14)، فهذا إقرار لهذه الفطرة فيما تطلبه من إشباع لشهوات الجنس والولد والمال على أن ذلك طبيعة معتبرة في الإنسان وليست نقيصة أو مذمة فيه.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة من طلب مطرد لأن يُلبي الإنسان مطالبه الحسية بالطيبات من الرزق كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمَاعِيَةُ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (البقرة/172)، وأن يتنعم بأحد الزينة كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف/31)، بل إن تلبية مطالب الفطرة تتجاوز في الشريعة أن يكون أمراً حائزاً ليكون طاعة مأجوراً عليها، وذلك كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «وَلِي يَضَعَ أَحَدُكُمْ صَدَقَةً» فقد جعل تلبية الشهوة الحسية في نطاق الزواج صدقة تستحق الأجر، من حيث يظن أنها شهوة مادية لا علاقة لها بالثواب.

[١] أخرجه مسلم: كتاب الزكاة، باب بيان أن أوسع الزكاة يصدق ...

وفي مقابل ذلك فقد جاءت الشريعة تنهى عن كبت مطالب الفطرة سواء المادي منها أو الروحي نحت أي زعم من المزاعم. وفي هذا السياق جاء قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا حِلَّاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (العائفة/87)، فقد نزلت الآية بسبب أن جماعة من الصحابة اعتصموا حرمان أنفسهم من جملة من الشهوات التي تطلبها النفس، فحاش هذا النهي عن كبت ما تطلبه الفطرة¹، وقد توارد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التبتل والحصاء والرهناء، وعن كل ما فيه قطع لتلبية الحاجة الفطرية للجسم أو للروح، ومن ذلك ما روي عن سعد بن أبي وقاص من قوله: "رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لا اعتصمنا"².

ويندرج ضمن ذلك في الجانب الروحي ما روي من نهى نبوي للأقرب من جالس لما قبل بحضوره ابنه الحسن، فقال له: إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدا، فأجابته بقوله: من لا يرحم لا يرحم³، فقد أنكر النبي على هذا الرجل كبت الحاجة الروحية التي تقتضيها فطرته متعلقة في حب الولد والتعبير عنه بالحنو والملاطفة والرحمة.

وليس معنى تلبية مطالب الفطرة أن يكون ذلك بإرسال غير محدود، فترعى العنان لكل شهوة يلبي نداؤها بدون قيد، ولكل شوق روحي يشبع بدون حد؛ ذلك لأن هذا التصرف يقضي إلى ما يناقض الفطرة من حيث كان المراد تلبية مطالبها، إذ هو يتجهي إلى جور لبعض مكوناتها على بعض، كأن يحور الجسم بالإفراق في تلبية الشهوات على الروح فيضعفها، أو تحور الروح بالإفراق في إشباع أشواقها على الجسم فترقق قواه؛ فإذا هو احتلال في ذلك التوازن الذي بيت عليه الفطرة في أصل

[1] راجع: الطبري، جامع البيان: 12/3.

[2] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والحصاء.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الآداب، باب رحمة الولد وتقبله.

تكوينها، وينتهي الأمر إلى اضطراب في تكوين الفطرة جرّاء ذلك الميل في تلبية حاجاتها، وهو نقىض ما أُريد من تقويتها بتلبية مطالبها.

ولعلاج ذلك فإنّ الشريعة كما جاءت تقصد إلى تلبية مطالب الفطرة، فقد جاءت أيضا تقصد إلى أن يكون ذلك وفق إشباع لحاجاتها بحفظ التوازن بين مكوناتها فلا يداخلها اضطراب يعوقها عن أداء مهمتها. وقد اطرّدت بهذا المعنى الأحكام والتوجيهات الشرعية، ومن ذلك ما روي من أنّ نَفرا من الناس جابوا يسألون عن عيادة النبي صلى الله عليه وسلم، فكأنهم تلقّوها، وعدّوها أصنافا من عبادانهم التي تقوم على كبت الشهوات الحسية، والإغراق في إشباع أشواقهم الروحية بالعبادة، فلمّا رأى صلى الله عليه وسلم ما وقعوا فيه من إخلال بالتوازن في مكونات الفطرة، مخاطبهم بعدد ذلك الميل، وبرّسدهم إلى ما يحفظ ذلك التوازن فقال: « أنتم الذين قلتم كذا وكذا! أما والله إني لأعشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني »¹.

إنّ التوازن في تلبية المطالب الفطرية مقصد شرعي يندرج ضمن مقصد حفظ الفطرة نفسها، فكما تحفظ الفطرة من التبدل والتغيير، تحفظ أيضا من الميل في ذات مكوناتها، وتُحفظ بتلبية مطالبها ولكن بتوازن في تلك التلبية، فلا يعود الإغراق في بعضها بالكبت والإرهاق على بعض آخر، وكلّ ذلك يندرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان، إذ لهما ميل يصيب الفطرة في جانب من تلك الجوانب فإنّ من شأنه أن يتفصّل إن قليلا أو كثيرا من معنى الإنسانية في الإنسان، إذ الفطرة هي إحدى المحدّدات الأساسية لذلك المعنى.

[1] أخرجه البخاري في كتاب التكاثف، باب ما يرغب في التكاثف.

2 - حفظ الكرامة الإنسانية

خلق الإنسان مكرماً، وقد قرّر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70)، وتكرّم الإنسان معناه: "جعلته كريماً، أي نفيساً غير مهلول ولا ذليل"¹. ومن الكرامة الإنسانية ما يحده الإنسان في نفسه من وعي بذاته وعيا يتضمن الإيمان بقيمته، والإحساس بعزته، واستشعاراً للاستعلاء على ما يحيط به من مكونات الطبيعة، والنظر إليها على أنها مسخرة من أجله.

إن هذه المعاني الحاصلة في النفس الإنسانية بالفطرة متأبة من التركيب الإنساني المادّي والمعنوي ليست حاصلة في أي مخلوق من المخلوقات الكونية الأخرى، وهي بذلك تشكّل أحد العناصر الأساسية المكوّنة لمعنى الإنسانية في الإنسان، والفارقة بين طبيعته وحقيقة سائر الحيوانات بله الثباتات والحمادات، وهي بالتالي أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابتلي الإنسان بالتكليف، فتوقّف عليه إذن إلى حدّ كبير أداء ذلك التكليف كما هو مطلوب.

فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرّاء ما يُعامل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أن ينتج شيئاً فضلاً عن أن يكون في مقام الريادة والابتكار، وإذا فإن المهمة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك فإن الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزاً، فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهمة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بأمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليفكّر وينجز ويفعل، فيؤدّي المهمة التي بها تكلف.

[1] ابن عاشور - التحرير والتنوير: 163/13

ولهذا المعنى جاءت في الدين أحكام كثيرة لتلبي كلَّها عند مقصد حفظ كرامة الإنسان للحفاظ على معنى الإنسانية فيه؛ أمراً بكلِّ ما من شأنه أن يشعر بالحرَّة والقوَّة النفسية والاستعلاء، ومنعاً لكلِّ ما من شأنه أن يشعر بالمدنَّة والهوان والوهن، سواء كان ذلك متشكلاً في تصرفات فعلية، أو كان متشكلاً في تصرفات قولية، فالأما فعل أو قول يشعر بالكرامة والحرَّة فهو مطلوب في الشرع، والأما فعل أو قول يشعر بالمدنَّة والهوان فهو ممنوع، وفي ذلك كلُّه حفظ للكرامة، فكما يتلف الجسم بالحراج والقطع، فكذلك تُنتقص الإنسانية في نفس الإنسان بتصرفات التحقير والإهانة والاستقاص قولاً وفعلًا؛ ذلك لأنَّ الذات بتلك التصرفات تصاب بحراج قد تكون غائرة، فتؤثِّر في الإرادات والعرائض، فتكسب النفس، وتقلِّص ملكاتها، وتلغ على ذاتها نحرَّ جراحها، فلا تستطيع جرَّاء ذلك أن تشر شيئاً، فإذا ما حفظت كرامتها بالحرَّة المطلقة في الإنجاز.

ولعلَّ الأحكام الشرعية الحافظة للكرامة تهدئ بذلك الإلغاء لكلِّ سبب من أسباب التفاضل المتعلقة بالحلقة الذي تنتج عنه مقاييس تُدعِي بعض الناس إلى أوضاع من الدونية والمهانة، ونوط تلك الأسباب بما يحصله الإنسان نفسه من التقوى، وهو مقتضى قوله صَلَّى الله عليه وسلَّم: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي إلا بالتقوى»^١، فليس في الشرع إذن من موروث خلقي يمكن أن يستخدمة الناس ذريعة للحطِّ من قيمة الوارث، أو يمكن أن يجعلوه سبب دونية ومهانة يورث في نفسه الشعور بالمدنَّة، فتتكسر إرادته، وتتحلَّم شخصيته المحتوية. لقد جاءت الشريعة سادةً هذا الباب بصراحة، حفظاً لكرامة الإنسان أن ينالها الوهن بمقتضى الموروث الخلقي، وأولكت أسباب الرفعة والتسفل إلى الكسب الإنساني، فتحا للباب من أجل اكتساب القوَّة النفسية بكسب الدرجات العليا في سلم التفاضل بين بني الإنسان، فتحا شكافاً فيه الفرص بين جميع الأفراد.

[١] أخرجه أحمد: حديث رجل من أصحاب النبي رقم 22978

ثمّ ثالت التشريعات التي تهدف كلّها إلى حفظ الكرامة الإنسانية، ففرضت كفالة الإنسان باعتباره إنساناً من قبل محيطه الاجتماعي الأقرب فالأقرب ابتداءً بالأسرة وانتهاءً إلى الدولة لتوفير حدّ الكفاية له، حيولة دون الوقوع في مثلة الفاقة ومهانة السؤال. وحرّمت الغيبة والنميمة والهمز واللمز لما فيها من جرح للنفوس يهدّد من قواها كما تهدّد الحروح في الأعضاء من قوّة الجسم، وانتهى ذلك إلى ما شرع من تحريم مغلظ للقداف بصفة عامة والقداف بالزنى بصفة خاصّة، فقد ورد فيه حدّ بالحلّد وسقوط الشهادة كما هو معلوم¹، وأنما شرع هذا الحكم فيما نرى حفظاً لكرامة النفس؛ لأنّ القداف بهذه الجريمة يحدث في نفس المقلوب أثراً بالغاً قد يصل إلى تعميمها، وذلك بالنظر إلى ما هو مستقرّ في المجتمعات بصفة عامة وفي المجتمع الإسلامي بصفة خاصّة من فطاعتها، فمن اتّهم بها يصيبه بسبب ذلك كسر نفسي بالغ، فحفظت الشريعة كرامة النفوس بهذا الحكم².

ولقد ذهب التشريع الإسلامي بحفظ كرامة الذات الإنسانية من حيث كونها ذاتاً إنسانية إلى أفاق بعيدة، إذ هي تجاوزت حدود العلولة والصدقة، وأحوال الحرب والسلم، واختلاف الشعوب والأمم لتنتهي إلى حدود الذات الإنسانية محرّدة من كلّ الاختبارات، فأبما ذات اتلرحت ضمن الإنسانية فإنّ الشريعة جاءت يلجباب أن تحفظ كرامتها، ومنعت كلّ ما يستتقص منها؛ ولذلك فقد حرّمت المثلة بالأعداء، وأوجبت احترام جثث الموتى. وقد اطّردت الأحكام بذلك اطّراداً بورّت للناظر في الشريعة يقينا بأنّ حفظ الكرامة الإنسانية مقصد قطعي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

[1] راجع: أبو زهرة: المغنوة: 49، 80 وما بعدها.

[2] راجع في حفظ النفس بالكرامة: سعيد عبد الله دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية: 33 وما بعدها، وعلاّل القاضي: مقاصد الشريعة ومكملها: 235.

3- حفظ غائية الحياة

من أعمّ ما يتفوّم به معنى الإنسانية في الإنسان، وما يميّز به عن غيره من المخلوقات معنى غائية الحياة، وهو ذلك المعنى الذي يحدد الإنسان في نفسه بحسب الفطرة من أنّ لحياته غاية، ولوجوده معنى مستقبلي يتجاوز به لحظته الراهنة إلى أمد مقبل، وهذا المعنى لا تخلو منه نفس بشرية، مهما يكن المدى الذي تمتدّ إليه غاية الحياة في النفوس طويلا وقصرا في الزمن، وقوّة وضعفا في المعنى، ولعلّ من شواهد ذلك أننا لا نجد إنسانا إلّا وهو يدخر من يومه لفقده، ومن حاضره للمستقبل، مهما اختلفت أنواع المدخرات في طبائعها وأحجامها ومناهجها وآمادها.

إنّ هذه الغائية للحياة في وجدان الإنسان تُعدّ عنصرا من عناصر إنسانيته، إذ هي من خواصّه باعتباره إنسانا يفارق بها سائر الحيوانات التي لا تعيش إلّا للحظتها، وإذا ما أذخر بعض منها طعاما للمستقبل فإنما ذلك ليتمكن ممّا أذخر من العيش، لا ليحقّق غاية خلال ذلك العيش، ولذلك فإنّه إذا ما انتهكت تلك الغائية في النفس البشرية، وقد الإنسان أي غاية لحياته أدّى ذلك إلى انهيار الحياة بأكملها، إذ يفقد بذلك معنى إنسانيته، وهو أحد تفسيرات انحار المنتحرين، فالأكثر من هؤلاء إنما يدّمع على ما تقدم عليه لأنّه يجد حياته قد فقدت معناها بفقدان غايتها المرجوة منها.

ولهذا المعنى فقد جاءت كثير من التوجيهات الدينية والأحكام الشرعية تجعل من حفظ غائية الحياة مقصدا لها، وتلتقي كلّها على اعتنائها بين أحكام عقديّة وأحكام شرعية عملية على تحقيق هذا المقصد الشرعي من خلال تلك الأحكام، وذلك حفظا لمعنى إنسانية الإنسان التي غائية الحياة أحد عناصرها الأساسية.

ولعلّ أوّل ما يبدو من تلك الأحكام المبنيّ بها مقصد حفظ غائية الحياة ما جاء في القرآن الكريم من تقرير عقدي لكون الإنسان ما خلق إلّا

لغاية، وأن معنى حياته مرتبط بتلك الغاية، إيماناً بها، وسعيًا في تحقيقها، وأنه لو نزعَت منه غائية الحياة لتفُتت إنسانيته ليصل إلى ما يقارب مرتبة سائر الحيوانات، وهذا ما بيّنه قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة/36)، وقوله تعالى: ﴿الْحَسْبُ أُنْمَا عَظَمَانَا عَمَّا﴾ (المؤمنون/115)، فهذا تنبيه إلى أن الإنسان لم يخلق مهملاً على سبيل العيشة بدون أن تكون له في الحياة غاية، وأنما خلق لتكون لحياته غاية يتمثلها في نفسه، ويعمل على تحقيقها في واقعه.

وقد جاء في القرآن الكريم بيان وافٍ مفصّل للغاية التي خلق من أجلها الإنسان، والتي ينبغي أن يتمثلها في نفسه إيماناً، وسعيًا فيها عملاً، تمهيداً لذلك لأحكام أخرى مطّردة تعمل بصفة مباشرة على تحقيق ما تُحفظ به تلك الغاية في تصوّر الإنسان وعمله، فقد جاء في القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان لغاية، هي أن يكون خليفة له في الأرض، وذلك ما جاء به قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة/30)، ومعنى هذه الخلافة في الأرض هو أن يكون الإنسان مطبقاً لأوامر الله ونواهيه فيها، وهو ما بيّنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/56). وتلك الغاية من خلق الإنسان تقتضي أن تكون أيضاً غاية لحياته على المعنى الذي شرّحه آتفاً، فتصرّحه جميع مناسط الحياة في وجهة تحقيق الخلافة وفق منهج العبادة، فتكون غاية الحياة الإنسانية هي إذن تحقيق الخلافة في الأرض بالاستجابة لأوامره ونواهيه، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ وَنَسَكْتُ وَمَخَيَّيْتُ وَمَخَيَّيْتُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام/162).

ومضمون الخلافة في الأرض يشتمل على عنصرين أساسيين: أولهما ترقية الذات الإنسانية متمثلة في الإنسان الفرد بتركيبه في نفسه وفكره وجسمه، وأعلى ما يكون ذلك بتقوية صلته بربه الذي خلقه، ومتمثلة أيضاً

في الإنسان الجماعة بتركية الهيئة الجماعية بالتراحم والتعاون والتكافل والتحابب والوثام، فإذا الإنسان فردا وجماعة يرتقي في سلم الإنسانية إلى أعلى الدرجات كادحا إلى ربه كدحا يقترب به منه، ويستعد به عن سائر المخلوقات التي ليست محل تكليف. وثانيهما التعمير في الأرض علما بقوانينها، واستثمارا لخيراتنا، وارتقاءا لمقدراتنا في غير سرف ولا عبث ولا إخلال بنظامها الموزون.

وإذا قد حمد الله تعالى للإنسان الغاية من وجوده، وجعل هذه الغاية عنصرا من عناصر إنسانيته، فإنه قد شرع له من الدين ما يحفظ تلك الغاية أن تكون قائمة في تصوّره، وأن يكون تحقيقها هدفا في سلوكه، وشرع له منع كلّ ما عسى أن يطل تلك الغاية بالهدم لتحل محلها المعاني المناقضة لها من بأس وقنوط وتبرّم بالحياة وشعور بعشيتها وفقدان لقيمتها حرّاء ما فقدت من غايتها، وقد حايث في ذلك أحكام شرعية كثيرة تجتمع كلّها عند أن تحفظ هذه الغاية قائمة في النفس.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من نهى مغلظ على القنوط من رحمة الله واليأس منها، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الزمر/53)، ذاليأس من رحمة الله معناه أن يشعر اليأس بأن حياته لم يبق لها من غاية، إذ لا يمكن أن يتم فيها تشارك لما مضى، ولا أمل فيما هو آت منها، وهذا الوضع من فقدان الغاية في الحياة نهى الله تعالى أن ينتهي إليه الذين أسرفوا في الذنوب بله من هم دونهم في ذلك من الناس.

ومن ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة/195)، فبعض المفسرين فسّروا التهلكة المنهي عنها باليأس من رحمة الله بأسا يفضي إلى التماادي في الذنوب، وفسّرها

[1] راجع: الطري - جامع البيان: 2/377.

آخرون بأنها مطلق إتيلاف النفس بدون أن يُحتسب منه مقصودا، والمحميان يتعم أحدهما الآخر، فإتلاف النفس دون رجاء غرض مقصود إنما هو ناشئ في الأغلب الأعم عن البأس من الحياة، بأسا ينشأ عن الاعتقاد بأن هذه الحياة قد استغدت أغراضها ولم يبق فيها من غاية يُرتجى تحقيقها، وهذا هو ما جاء فيه هذا النهي الوارد في الآية نهيا جازما.

وبعضد هذا الحزم في حرمة الإلقاء بالنفس إلى التهلكة ما جاء في الشريعة من تحريم مطلق لأن يقتل الإنسان نفسه انتحارا، وهو ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: « من قتل نفسه بحديدة حُذِبَ به في نار جهنم »² وقتل النفس إنما هو تعبير عن فقدان قاتل نفسه للغاية من الحياة، فالحكم بتحريمه هذا التحريم المشدد إنما هو حفظا للغاية الحياة مقصدا من مقاصد الشريعة مندرجا ضمن مقصد كلي هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان، إذ هذه للغاية هي إحدى مكونات تلك الإنسانية، فإهدارها يهدم به جزء منها.

4- حفظ الحرية الإنسانية

من أهم العناصر المكونة لإنسانية الإنسان حرية الإرادة، فكل الموجودات الكونية خلقت مسوقة إلى مصائرهما على سبيل الحتم، إلا الإنسان فقد خلق بإرادة حرة يختار بها مصيره، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب/72)، فهذه الأمانة التي حملها الإنسان دون كل الموجودات إنما حملها بناء على إرادته الحرة التي كان بها إنسانا، فهي إذن عنصر أساسي من إنسانيته. وحينما تنتهك حرية الإنسان، بأن تلغى بأي وجه من وجوه الإلغاء، فإن

[1] راجع: ابن عثرون - التحرير والتميم: 214/2.

[2] أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب ما جاء في قاتل النفس.

ذلك يُعتبر استقصاء من إنسانيته، ويُعتبر بالتالي هدفاً لقدرته على أداء مهمته التي من أجلها خلق خلقة في الأرض وتعميرها فيها.

إنه ليس من شك في أنّ من أعظم أسباب القوة النفسية الحرة، ومن أعظم أسباب ضعف النفوس الاستبداد عليها، وحرية الإنسان تعني أن يكون متصرفاً في نفسه بمحض اختياره، سواء فيما يتعلق بتفكيره أو بقوله أو بفعله، ليتجه في كلّ ذلك بحسب ما تملّيه عليه إرادته الذاتية والاستبداد يعني أن تتسلط عليه عوامل خارجية تقيد مشيئته في الفكر أو في القول أو في العمل، فيتجه في كلّ ذلك أو في بعضه بحسب ما تملّيه تلك العوامل عكس إرادته، فإذا هو يقول أو يفعل ما لا يريد، ولا يقول ولا يفعل ما يريد.

وحيثما نظرنا على النفس عوامل الاستبداد، فإنّها تفقد قدرتها على الانطلاق فيما تريد لتبدع في الفكر أو في القول والعمل، وتكتمش على ذاتها مترقبة أوامر وتوجيهات المستبدّ عليها ليرسم لها الطريق ويسوقها فيه، فإذا هي تذهب فيه كما هو مرسوم، وهذا الوضع النفسي يعوق الإنسان عن أن يقوم بما هو مطلوب منه من تعمير، إذ التعمير لا يكون إلاّ بالمبادرة والابتكار والانطلاق في التجارب الحرة التي تعدّل مسارها ذاتياً وتحقق تلقئاً إلى الأمام، وأمّا الارتهاق النفسي لإرادة خارجية فإنّه لا يحرر من ذلك شيئاً، وهو أحد مقتضيات قوله تعالى: ﴿ ضُرِبَ اللَّهُ مَثَلاً هَذَا مَثَلٌ لَا يُقْبَرُ عَلَى شَيْءٍ ﴾ (النحل/75)، فهذا الذي ضُرب به المثل عاجزاً لا يقدر على فعل شيء، إنّما سبب عجزه هذه العبودية التي سلبته حرّيته، فصار بذلك ضعيف النفس عاجزاً عن الفعل.

وفي سبيل حفظ حرية الإنسان من الاستبداد والتسلط جاءت الشريعة بأحكام كثيرة تلقي في معرض تعددها وتنوعها عند الإلزام بتوفير الحرية

[1] عرفت ابن عاشور الحرّية بقوله: "تسكّن الشخص من التصرف في نفسه وفروقه كما يشاء دون معارضة" (ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 309)

للإنسان، ومنع أيّ ضرب من ضروب التسلّط عليها والإهدار لها، وقد بلغت هذه الأحكام من الاستفاضة بحيث أصبحت تعيد على وجه القطع أنّ حفظ الحرّية مقصد شرعي من المقاصد العامة، وهو مقصد يندرج ضمن مقصد أعلى منه هو مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنّ الحرّية من أعظم مكوّناتها. وقد كان الإمام ابن عاشور مبنيًا حينما عقد فصلا في كتابه عن مقاصد الشريعة بين فيه أنّ حفظ حرّية الإنسان مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وقال فيه: "إنّ استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرّية"^[1].

ولعلّ جامع الأحكام الشرعية التي وضعت لتحقيق مقصد حفظ الحرّية هي تلك الأحكام المتعلقة بالرق، فهي أحكام تنتهي في حملتها إلى الضيق في مداهله وأسبابه حتى حرّم على الإنسان أن يتنازل عن حرّيته في ذاته ليصبح بمحض إرادته رقيقًا، والتوسيع في مخرجه حتى جعل فكّ الرقبة عبادة يتقرّب بها إلى الله تعالى، والمقصود من كلّ ذلك الوصول إلى وضع ينتهي فيه استبعاد الإنسان للإنسان، وذلك تحرير أبدي للنفس الإنسانية من عبودية لم تخل منها حضارة من الحضارات القديمة قبل الإسلام. وإنّما شرعت هذه الأحكام حفظًا لإنسانية الإنسان أن تكون مكتملة بحفظ الحرّية ومنع العبودية^[2].

وتخرّج على هذه الأحكام بتحرير الإنسان من الرق أحكام أخرى كثيرة تنفي عند ذات المقصد الذي هو حفظ الحرّية، ومنها الحكم بحرّية المعتق كما في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ لَدُنَّ رَبِّهِ الرَّشَدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة/256)، وحرّية التفكير وحرّية القول للصدع بنتائج ذلك التفكير كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

[1] نفس المصدر والصفحة.

[2] راجع في ذلك اعلان العالمي لمقاصد الشريعة ومكارمها، 242، وابن عاشور - مقاصد الشريعة:

310 وما بعدها.

عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴿١٠٤﴾ (آل عمران/104)، وحرية العمل، وحرية التنقل، والحرية الشخصية في المأكل والملبس والمنزل وما إلى ذلك من سائر ما يندرج تحت معنى الحرية، فقد جاءت التشريعات المختلفة ملزمة بحفظها، وإن يكن وفق ضوابط لا تزول معها إلى الغرض التي قد تؤذي إلى انحراف النظام الاجتماعي فتزول إلى عكس المقصود منها^[١].

وقد استكملت الشريعة هذه الأحكام المشرعة للحرية بأحكام أخرى تحرم الاعتداء عليها، وتضع العقوبات الصارمة على ذلك الاعتداء، ناهيك في ذلك أن امرأة دخلت النار في هرة اعتدت على حريتها في التنقل بالحيس حتى ماتت^[٢]. ومن ذلك ما جاء في الشريعة من تحريم للاعتداء على الحريات الشخصية بانتهاك حرمة البيوت والدخول إليها بدون إذن، والتلصص للاطلاع على العورات، فكل ذلك يعاقب عليه بالتعزير، ويسقط المسؤولية على من دفعه بحرّح أو يقتل إذا كان لا يمكن دفعه إلا بذلك، وكذلك الأمر في كل اعتداء على الحرية فإن عليه عقوبة بالتعزير.

وحيثما يكون تقييد الحرية عقوبة مشروعة يقتضيها العدل قصاصاً أو دفعاً للعدوان بمثله فإن الشريعة قد نظمت بأحكام منضبطة حذر أن ينتهي الأمر إلى الإضرار فيه؛ ولذلك فقد عهدت الشريعة بتقييد الحرية عقاباً إلى المجتمع مطلقاً في السلطان ولم تتركها إلى الأفراد، ومن ذلك أن عقوبة الحيس على سبيل المثال لا يمكن أن يفقدوا إلا ولي الأمر دون الأفراد، فإذا ما قام الفرد بتنفيذها اعتبر ذلك ظلماً استحق عليه التعزير كما استحق ابن عمر بن العاص التعزير من عمر بن الخطاب لما اعتدى بنفسه بالإهانة على حرية من اعتدى عليه خطأ بوطء نوبة، فقد كان عليه أن يشتكي إلى

[١] راجع ذات المرجع في ذات الموقع.

[٢] جاء في الحديث قوله ﷺ: «دخلت امرأة النار في هرة وضعت يدها في فمها ولم تدهنها فأكبر من خشاف الأوحى»، أخرجه البخاري: كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب القوارض.

[٣] راجع تفاصيل الأحكام في ذلك في: أبو زهرة، الفتاوى: 337، 344.

السلطان ليأمر تنفيذ تلك العقوبة، وهذا ما يفسر قوله عمر الشهيرة في هذا المقام: "مَن استبدَّتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"¹، فهذا التعنيف منه لا ين عمرو وإنما هو بسبب اعتدائه على حرية عصبه انتصاراً لنفسه بنفسه، معاملاً إياه معاملة العبد والحال أنه حر محفوظ الحرية، فلا يجوز الاعتداء على حرّيته إلاّ عقاباً يوقعه السلطان كي لا يقع إسراف كما وقع. فذلك كلّهُ وإنما هو تشريع لحفظ الحرية².

إنّ هذه التشريعات المتعدّدة المختلفة إنّما شرعت لتحقيق الحرية تأسيساً لها ودفعاً للاعتداء عليها، وإنّما حظيت الحرية بمثل هذه التشريعات التي ثبتت على وجه القطع أنّ حفظ الحرية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة؛ لأنّ الإنسان إذا لم تحفظ حرّيته فإنّه يفقد أهمّ مقوم من مقومات حقيقة الإنسانية فيه وهي الحرية التي ميّز بها عن سائر المخلوقات، وتفقد بذلك حياته الشطر الأكبر من معناها، وإذا به قد تعطلت ملكاته عن الانطلاق من أجل الفعل المتشجع، وأصبح الإنسان بحكم ذلك تسلّط لا يقدر على شيء كما جاء في التعبير القرآني، فاتتهى الأمر إذن إلى أنّ الشريعة جاءت تعمل على حفظ الحرية مقصداً شرعياً ينتهي إلى حفظ إنسانية الإنسان مقصداً أعلى، كما ينتهي إليه حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ غائيّة الحياة، إذ هذه كلّها تمثّل العناصر الأساسية لمعنى تلك الإنسانية في الإنسان. وإذا حفظت إنسانية الإنسان، وانضمّ ذلك إلى حفظ دينه، فإنّ الأمر ينتهي إلى حفظ الحياة الإنسانية بأكملها أن تكون لها القيمة التي أراها لها الله تعالى، إذ قيمة الحياة تنحصر من منظور إسلامي فيما تنظّم به من دين ومن إنسانية.

[1] راجع النّصّ بحسبها في: منتخب كثر المسال للسّني الهندي (فصل: فضائل العارول)

[2] راجع شرح هذا الملحق الدّقيق العميق في: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 316.

الباب الثالث

مقاصد الشريعة في

حفظ الذات الإنسانية

تمهيد

إنما جاء الدين من أجل تحقيق مصلحة الإنسان، فאלله تعالى غني عن العالمين. ومصلحة الإنسان إنما هي أدائه للمهمة التي من أجلها خلق على أفضل الوجوه، وهي مهمة الخلافة في الأرض بالمعنى الذي شرحناه سابقاً، فإداء تلك المهمة يحقق له النعيم في الدنيا والآخرة، وهذا هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء/107)، فالذي لم يرسله الله تعالى بهذا الدين للعباد إلا لتحقيق ما فيه مصلحة لهم وسعياً، وذلك على وجه اللطف والرحمة لا الحرج والشدّة، تأكيداً للمصلحة وزيادة فيها.

وإذا كان الإنسان المطالب بإداء مهمة الخلافة في الأرض هو الإنسان النوع، وإذا كان هذا الإنسان النوع لا يمكن أن يؤدي هذه المهمة إلا ضمن مجتمعات إنسانية، فإن الإنسان الفرد يبقى في كل الحالات هو العنصر الأساسي الذي يتأسس عليه النوع والمجتمع، والذي يكون هو المنطلق الأساسي للقيام بأي مهمة في الحياة وعلى رأسها مهمة الخلافة، فإذا لم يكن الإنسان الفرد معاً في ذاته لأن يقوم بهذا الدور في الحياة، فإنه يكون دوراً غير قابل للإحتجاز، وإذا ما كان معاً لتلك حصلت تلك القابلية، وتأتي حينئذ الشروط الاجتماعية لتتضاف إلى عامل التكوين الفردي في إحتجاز مهمة الخلافة.

إن بنية الإنسان الفرد إذن هي الشرط الضروري لقيام الإنسان النوع والإنسان المجتمع بإداء مهمة الخلافة، ويقدر ما تكون ذات هذا الإنسان الفرد أكثر قوة يكون ذلك الشرط أكثر تحقّقاً، ويكون أداء تلك المهمة تبعاً

لذلك أكثر إمكاناته، وعلى العكس من ذلك كلما كانت تلك الذات أكثر ضعفاً تعرضها لأسباب الرهن كان القيام بمهمة الخلافة لكل إمكاناته، وإن لم يكن فإنه يكون أضعف أداء، ولما كان المقصد الأعلى من الشريعة هو أن يكون الإنسان مقيماً للخلافة لتتحقق له المصلحة في الدنيا والآخرة، فقد كان من المقاصد الشرعية العامة التي تؤدّي إلى ذلك المقصد الأعلى حفظ الذات الإنسانية حفظاً تتحقق به القوة الممكنة من أداء تلك المهمة.

والذات الإنسانية هي ذات مركّبة من عناصر وقوى متعدّدة، فهي ابتداءً تتكوّن من جسم وروح، والروح تشمل على مجموعة من العناصر والقوى، فهي أحاسيس وغرائز ومشاعر وذاكرة وسهال وعقل مفكّر. وحفظ الذات الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة يشمل حفظ هذه العناصر كلّها، سواء باعتبارها كلاً مجتمعاً، أو باعتبارها عناصر متميزة. وبما أن أعلى القوى في هذه الذات الإنسانية هي قوّة العقل التي بها تميز الإنسان عن سائر الحيوان، وبما كان الإنسان مكلّفاً بمهمة الخلافة، فإننا منقسم فيما يلي حفظ هذه الذات إلى قسمين، يتعلّق الأوّل بحفظ ما سوى العقل من ذات الإنسان مجتمعاً فيه كلّ القوى الجسمية والروحية، معبرين عن ذلك بحفظ النفس كما هو مصطلح علماء المقاصد، ويتعلّق الثاني بقوّة العقل معبرين عنه بحفظ العقل كما هو مصطلحهم أيضاً.

وستحو في بيان مقصد حفظ الذات الإنسانية منحي اليان لما يحفظ الذات الإنسانية في بعدها الفردي المادي والروحي، وقد كنّا في الباب السابق فصلنا القول في المقصد الشرعي الذي يحفظ إنسانية الإنسان منحوا به منحي ما به حفظ البعد الكلّي الجماعي في الإنسان، وإنما فصلنا هذا التفصيل لأنّ الدين جاء في نشره بمقاصد تحفظ الإنسان في المعنى الكلّي للإنسانية فيه المعبر عنه اصطلاح الحكماء بالجماعية، وهو المعنى الذي يحدّد حقيقة حياته كما أرادها الدين حياة الخلافة في الأرض، كما

جاء بمقاصد تحفظ الإنسان في وجوده الفردي ذوات متميزاً بعضها عن بعض المعبر عنه في ذلك الاصطلاح بالهوية، والمقصدان مختلفان وإن كان بينهما التقاء وقد حايت أحكام شرعية مقصدها حفظ هذا وأحكام شرعية أخرى مقصدها حفظ ذاك وإن كان أيضاً بينهما التقاء.

وبما أنّ المعنى الكلي للإنسانية تتعلق بحقيقة الحياة الإنسانية كحياة لهذا النوع فقد أدرجنا المقصد الذي يكون به حفظه في دائرة الحفظ لقيمة الحياة الإنسانية، وبما أنّ المعنى الفردي للإنسان يتعلق بملكاته الفردية فقد أدرجنا المقصد الذي يتعلق به في دائرة حفظ الذات الإنسانية، ولا شك أنّ في هذا التقسيم قدرًا من الإعتبارية بغاية الدقة في الفرس.

الفصل الأول

مقصد حفظ النفس

تمهيد

يُقصد بالنفس في هذا المقام محمل الكينونة الإنسانية بعناصرها المختلفة، وهو أحد المعاني اللغوية للنفس، فقد جاء في لسان العرب أنَّ من معاني النفس جملة الشيء، وحقيقته، كما جاء فيه أيضاً أنَّ النفس يعبر بها عن الإنسان جميعه كقولهم: عندي ثلاثة أنفس¹، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ تَقُولْ نَفْسٌ بِأُحْسَرْتَنِي عَلَى مَا فُرِغْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر/36)، أي أن يقول إنسان، فيكون المقصود بالنفس الإنسانية فيما يأتي من البيان جملة الإنسان وحقيقته، وليس المعنى المنحى إلى الدلالة على الروح، وهو أحد المعاني اللغوية للنفس.

وكينونة الذات الإنسانية هي مثل كينونة سائر الذوات تتراوح في أوضاعها بين الضعف الذي قد ينتهي بها إلى القضاء وبين القوة التي قد تنتهي بها إلى الكمال، وكمال كل ذات هو بلوغها أقصى طاقاتها في أداء المهمة التي من أجلها خلقت. والذات الإنسانية إنما خلقت لأجل أن تقوم بأداء مهمة الخلافة على نحو ما شرحناه سابقاً، فيكون كمالها هو بلوغها أقصى ما يمكن أن تصل إليه من طاقة في أداء تلك المهمة، ويكون

[1] راجع: ابن منظور - لسان العرب: مادة نفس

ضعفها هو التدني عن ذلك إلى الدرجة التي تصل فيها إلى المعرج الكامل وهي درجة الفناء أو ما يشبه الفناء.

وبما أن الإنسان جسم وروح، وتكليفه بمهمة الخلافة إنما هو تكليف بحسب هذا التكوين المزدوج، فإن اعتبار القوة في ذاته والضعف فيها يشمل العنصرين معاً، فكما يكون الجسم قابلاً للتدني في سلم القوة بالغذاء والرياضة والهواء العليل، وقابلاً للتدني في ذلك السلم ضعفاً بأخذ ذلك والأمراض وتلف الأعضاء، تكون الروح كذلك لأسباب أخرى منفصلة بعضها لاحقاً تقوى بها أو تضعف، ويكون محمل قوة الذات الإنسانية وضعفها هو حصيلة القوة والضعف في عنصري تلك الذات جميعاً.

وحفظ النفس مقصداً من مقاصد الشريعة يتعلّق بمحمل الكينونة الإنسانية بعناصرها المختلفة. ومعنى هذا الحفظ هو توفير أسباب القوة للذات الإنسانية، ودفع أسباب الضعف عنها، بحيث تكون على أمثل ما يمكن من وضع تقوم بأداء مهمتها؛ ولذلك فقد جاءت أحكام شرعية كثيرة غايتها حفظ النفس على هذا المعنى، وهي أحكام بلغت من الكثرة والتنوع مبلغاً يفيد اليقين بأن حفظ النفس هو كلفة من كلفيات الشريعة، ومقصد عام من مقاصد الدين، ولعلّ حجاج هذه الأحكام هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى السَّهْلِكَةِ﴾ (البقرة/195)، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في قوله: "وقوع فعل (تلقوا) في سياق النهي يقتضي عموم كل إلقاء باليد للهلكة، أي كل تسبب في الهلاك عن عمد، فيكون منهاياً عنه محرماً ما لم يوجد مقتضى لإزالة ذلك التحريم"¹.

ولمّا كان مدلول النفس في هذا المقام هو حقيقة الذات الإنسانية، وحقيقة هذه الذات تشمل على عنصر مادي هو الجسم، وعنصر معنوي

[1] ابن عاشور - التحرير والتنوير: 2/213

هو الروح، فإنَّ حفظ النفس الذي جاء مقصدا شرعيا من شأنه أن يكون متَّحيا إليهما معا، فحفظ النفس إنما هو كما أشرنا إليه من أجل كفاية الأداء لمهمة الخلافة، وهذا الأداء لا يكون بالجسم وحده أو بالروح وحدها، وإنما يكون بكيونة الذات الإنسانية المكوَّنة منهما، فحفظ النفس يكون إذن بحفظ ماديّ وبحفظ معنويّ، وقد جاءت أحكام الشريعة التي مقصدها حفظ النفس موزَّعة بين هذين النوعين من الحفاظ؛ ولذلك فإنَّنا سنبيِّن نالبا مسائل حفظ النفس ماديًّا، ومسائل حفظها معنويًّا:

١ - الحفظ الماديّ للنفس

جسم الإنسان مهما يكن من كونه ملائسا للروح إلاَّ أنه تحري عليه القوانين التي تحري على سائر المادَّة الكونية، ومن تلك القوانين ما يتعلَّق بأسباب البقاء والنماء والقوَّة، ومنها ما يتعلَّق بأسباب الضعف والوهن والفتاء. والحفظ الماديّ للنفس بما أنَّ الجسم عنصر من عناصرها سيكون لا محالة مستحييا لتلك القوانين التي أرادها الله تعالى سنَّة للأجسام الكونية بصفة عامَّة، والأجسام الحيَّة منها بصفة خاصَّة؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة الإسلامية تأمر بكلِّ ما فيه الإنسان بقاء ونماء وقوَّة، وتنهى عن كلِّ ما هو عكس ذلك ممَّا فيه وهن أو تهلكة، فكان توضيح أسباب البقاء والنماء والحيلولة دون أسباب الوهن والفتاء مسلكتين أساسيتين من مسالك الحفظ الماديّ للنفس.

أ - حفظ النفس بأسباب البقاء والقوَّة

لعلَّ أوَّل ما شرعه الله تعالى من أسباب البقاء للنفس الإنسانية هو تلك التشريعات المتعلِّقة باستمرارية وجود النوع الإنساني باستمرارية نسله، ويتدرج في ذلك الأحكام المتعلِّقة بالزواج من حيث البحث عليه أصلا، ومن حيث نراتبه من بدايته إلى نهايته، فالزواج هو أمر مطلوب في الشريعة على وجه الوجوب بالنسبة لبعض الأفراد، وعلى سبيل الوجوب بالنسبة

لعموم الأئمة، حتى إنه لو تواعظ الناس على تعطيل الزواج من أجل عدم الإنجاب لكان ذلك إثمًا كبيرًا للأئمة كلها، وذلك من حيث ما يؤول إليه من انقطاع النوع، وسما جاء في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من استطاع منكم البائة فليزوج»¹، وقوله: «تكاثروا تكثروا لديني مياه بكم يوم القيامة»²، فهذا الأمر بالزواج والبحث عليه إثمًا على رأس مقاصده بقاء النوع الإنساني واستمرار وجوده، وتكاد تكون كل الأحكام المتعلقة بالزواج تحمل هذا المقصد بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

فإذا ما وجد الإنسان وفق هذه الأحكام فإن أحكاما أخرى شرعت لتعاهده بالرعاية والحفظ من قبل الأسرة ما دام غير قادر على رعاية نفسه، وتلك هي الأحكام المتعلقة بالمطلولة في جميع مراحلها من رضاع وحضانة وتربية وغيرها مما هو معروف في أبواب الفقه، فإذا ما تجاوز الإنسان مرحلة المطلولة ولكنه كان عاجزا عن توفير أسباب الحياة لنفسه جاءت أحكام أخرى كثيرة توجب حفظ نفسه على المجتمع الذي يعيش فيه، فإذا ما أصابه ومن أو انتهى إلى هلاك أتم المجتمع الذي هو فيه إثمًا كبيرًا، وهو ما عناه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «أيما أهل حرمة [أي حي] أصبح فيهم امرؤ جماعا فقد برئت منهم ذمة الله»³، فحفظ النفس إذن بأسباب البقاء والبقاء مكفول بأحكام الشريعة لكل إنسان باعتباره إنسانًا في جميع أوضاعه وكل مراحل حياته.

وإذا كان حفظ النفس بأسباب البقاء والقوة مكفولًا بواجب مترتب على الإنسانية كلها إزاء كل نفس بشرية، فإنه قبل ذلك هو واجب مترتب على كل نفس في حق ذاتها، وقد جاءت أحكام شرعية كثيرة تؤكد ذلك الواجب، فمن الواجبات الشرعية على كل إنسان في حق نفسه أن يتعاطى

[1] أخرجه البخاري: كتاب النكاح، باب قول النبي من استطاع منكم البائة.

[2] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: كتاب النكاح، باب وجوب النكاح.

[3] أخرجه الحاكم في المستدرک: كتاب النكاح، باب البهيم.

من المأكّل والمشروب والممسك ما يحفظ وجوده على الوجه الذي يكون به قوياً لأداء مهمته في الحياة، وكلّ تقصير في ذلك يؤدي إلى خلل في ذلك الأداء يؤد صاحبه إليه. وليس للإنسان في ميزان الإسلام أن يعذب نفسه بقطع أو يحرق أو يتجويع أو يغير ذلك، وليس له أن يضع حداً لحياته بالقتل كما هو عند كثير من المذاهب والفلسفات، بل تلك في شريعة الإسلام جريمة من أكبر الكبائر.

ولحق بالسباب القوة التي تندرج ضمن حفظ النفس الممارسة الرياضية التي بها يكون تنشيط الجسم، والحفاظ على لياقته وحيوته ليقدر على أداء مهمته المطلوبة منه، عملاً لتعمير الأرض وتحصيل الرزق، أو جهاداً في سبيل الله، أو سعيًا في منافع الخلق، فقد جاء في الحديث النبوي: «علموا أبناءكم المباحة والرمي»¹، كما جاء فيه طلب الترويح عن النفس من أجل دفع السآمة والكسل وتنشيط الجسم، وهو ما ذكره صلى الله عليه وسلم لحظظة حينما شكّا إليه ما يقترفه من الترفيه عن النفس بعد الحد، إذ قال: «ياحظظة ساعة وساعة»² أي بعد ساعة الحد ينبغي أن تكون لك ساعة للترفيه عن النفس لتحديدًا للنشاط، فقلّك كلّاً نحسب أنه متدرج ضمن حفظ النفس بحفظ أسباب قوتها التي بها يكون عطاؤها في أداء مهمتها.

ب ـ حفظ النفس بدفع العوادي

كما شرع الدين لحفظ النفس بأسباب البقاء والقوة شرع لحفظها أيضاً بدفع كلّ الأسباب التي تؤدي إلى القتل منها بالوهن والضعف بله بالانتهاك والهلاك، والأحكام الشرعية التي شرعت في ذلك بلغت من الكثرة والتوسع ما يفيد على وجه القطع أنّ للنفس البشرية باعتبار كونها بشرية حرمة لا

[1] أخرجه البيهقي عن شعب الإيمان: باب في حقوق الأولاد

[2] أخرجه مسلم: كتاب الوصية، باب فصل دوام الذكر

تدانيها حرمة لأي مخلوق من المخلوقات، فكان إذن حفظها حفظاً مادياً برز العدوان عليها مهما كان نوعه مقصداً من المقاصد العامة للشرعة.

وعلى رأس المسالك الشرعية التي بها يكون حفظ النفس تلك الأحكام التي تدفع العدوان عليها بالقتل والحراج، فقد شرع في دفع ذلك القصاص عقاباً للمعتدي بمائل نوع الاعتداء، ابتداء من أخف الحراج إلى الاعتداء بالقتل، واعتبرت الشرعة أن قتل النفس البشرية الواحدة هو رمز لقتل الناس جميعاً، تقظيماً لهذه الحرمة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة/32)، كما اعتبرت أن عقوبة القصاص هي الكفيلة بأن تحفظ حياة النفوس، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاتٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة/179)، فمنع الاعتداء على حرمة الجسم البشري بأي نوع من أنواعه وأي مستوى من مستوياته جاء في الشرعة مسلكاً لحفظ النفس بما شرع فيه من أحكام مفصلة.

ومن تلك المسالك لحفظ النفس منع الأسباب التي تلحق بها الضرر من الأشربة والأطعمة، فألها طعام أو شراب يلحق الأذى بالجسم الإنساني فإن الشرعة جاءت بتحريمه، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ (الأعراف/157) والخبائث هي كل ما فيه للإنسان ضرر مثل الخمر والميتة والمختزير وما شابهها مما ثبت أنه يلحق الضرر بالصحة الحسية أو النفسية، وقد جاءت الشرعة الإسلامية تحرم هذه الخبائث مسلكاً من المسالك التي بها يكون حفظ النفس.

ومن تلك المسالك أيضاً دفع الأمراض التي تصيب الإنسان فتوهن قوته، وتعطله عن أداء مهمته، وذلك ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «تداووا فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء»¹، فالشرع من الداء

[1] أخرجه أبو داود كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى.

كما توفي عمر بن الخطاب من طاعون عمواس بالشام، وكذلك طلب العلاج إذا ما أصاب الإنسان داء هي من مطلوبات الشريعة توسلاً بها لحفظ النفس مقصداً شرعياً، وكلّ ما يندرج في ذلك من الأحكام إنّما هو مسلك من مسالك حفظ النفس. ومن الغريب أن نجد في تراثنا الإسلامي رأياً في هذا الموضوع يذهب أصحابه إلى تفضيل الرفض لتعاطي الدواء صراً على المرض الذي يكون فيه الأجر، ففلك فيما لحسب انحراف عن مقصد حفظ النفس الذي جاءت الشريعة تطرّد أحكامها فيه¹.

وفي سبيل حفظ النفس أجازت الشريعة الإسلامية الترخّص لاعتراف بعض المحرّمات المقلّطة، وذلك مثل أكل الميتة وضرب الحمر لمن غلب عليه أنّ حياته تتوقّف عليهما، كمن أصابه جوع وليس عنده إلاّ ميتة، ومن غصّ بلفحة ولم يجد مسوّغاً إلاّ الحمر. كما أجازت الشريعة في سبيل ذلك الترخّص في بعض العبادات الأساسية، مثل الترخّص في التعمّم لمن يخاف المرض أو زيادته باستعمال الماء، والترخّص في الفطر لمن أجهده الصوم بما يؤثر على صحّته. بل قد منعت الشريعة أن يأتي الإنسان من العبادات ما يكون له الأثر السلبي على صحّة الجسم مثل سرد الصوم أو مواصلة القيام وما أشبه ذلك، وهو ما قاله النبي الكريم حينما تناهى إلى عليه أنّ بعض أصحابه يفعل مغللاً نهيه بقوله: «إِنَّ تَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقٌّ»²، وحقّ النفس في هذا المقام هو أن لا تكون العبادة مؤثّرة على صحّة الجسم.

إنّ كلّ هذه الأحكام الشرعية وغيرها كثير مطرّد إنّما وضعها الشارع لتحقيق مقصد حفظ النفس حفظاً مادّياً، وذلك بالحفاظ على صحّة الجسم وفاعليته، والعمل على تقويته وتنشيطه والرفع من كفاية أدواته،

[1] راجع في ذلك القرطبي - إحياء علوم الدين: 4/241 وما بعده.

[2] أخرجه الترمذي: كتاب الزهد.

وذلك سواء بتوفير أسباب النماء والقوة والنشاط، أو بدفع أسباب الضعف والوهن والتلف والهلاك، وكلّ ذلك بحممه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْتُلُوا بَأْيَدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة/195)، وكلّ تقصير في توفير الأسباب ودفع العوادي إنّما هو ضرب من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة نهى الله تعالى عنه نهى الوجوب حفظاً للنفس، وأن من هذا التشريع ما نعتبره بعض المذاهب والأديان من أنّ اضطهاد الجسم البشري وإتهاكه وتعريضه للعذاب هو الأعلى في سلم العبادات، وهو ما كان له تأثير على بعض المسلمين فأثروا المرض على الصحة، والضعف على القوة، مخالفة صريحة لمقاصد الشريعة في الحفاظ المادي للنفس البشرية كما تدلّ عليه أحكام كثيرة مطردة.

2- الحفظ المعنوي للنفس

إنّ النفس التي نحن بصدد البحث في حفظها هي كما أشرنا إليه سابقاً تتكوّن من جسم وروح، وكما للجسم أسباب يكون بها ضعفه ووهنه وهلاكه، وأسباب تكون بها تقاوض ذلك فإنّ للروح أيضاً أسباباً بها تقوى وأخرى بها تضعف، وكما أنّ لضعف الأجسام ووهنها أثر في قصورها عن أداء الإنسان للمهمة التعصير فحاجت الشريعة تحفظه بأسباب القوة التي فصبنا بعضها منها آنفاً، فإنّ لضعف الأرواح أثر في القصور عن أداء تلك المهمة، وهو ما يقتضي أن تأتي الشريعة أيضاً بأحكام تقصد إلى حفظ الأرواح بأسباب تقويها، وهي أسباب تختلف عن الأسباب التي تحفظ النفوس من الناحية المادية لاختلاف الطبيعة بين العنصرين، فالجسم أسباب حفظه مادية، والروح أسباب حفظها معنوية.

كيف يمكن لإنسان هذا روحه الحزن أو الخوف أو الشعور بالمهانة أو بالاستعباد أن يكون قادراً على أن يتطلق في الأرض بعمرها بالكتشاف آفاقها، والوقوف على سننها وقوانينها، وتسخير مقدراتها ومواردها؟ إنّه

كما لا يكون قادرا على ذلك إذا كان عليل الجسم فإنه لا يكون قادرا عليه إذا كان عليل الروح بمثل تلك الأسباب؛ ولذلك فقد من الله تعالى على فريش بأن حفظهم في أحوالهم من الجوع كما حفظهم في أرواحهم من الخوف، فاستطاعوا بهذا الحفظ المزدوج للنفس ماديًا ومعنويًا أن يضرّبوا في الأرض برحلة الشتاء والصيف، وهو ضرب من التعبير الذي لا يتم إلا بحفظ النفس حفظًا ماديًا ومعنويًا.

وحيثما فصل علماء المقاصد القول في حفظ النفس مقصدا من المقاصد الضرورية للشرعة الإسلامية لم نعدهم أعطوا هذا الحفظ الروحي للنفس حقّه من البيان، فالمقاصديون القدامى يكادون يقتصرون في بيان حفظ النفس على أحكام القصاص وما شابهها للتمثيل لأحكام حفظ النفس، اقتصارا منهم على حفظ العنصر المادي، وعلى ذلك تدور أمثله في أغلبها، وحيثما تقع الإشارة أحيانا في بعض المؤلفات إلى الحفظ المعنوي للنفس فإنّ هذا الحفظ يعتبر من الحاجيات وليس من الضروريات. وقد بدأ عند بعض الباحثين المحدثين الاهتمام بالجانب المعنوي لحفظ النفس مقصدا ضروريا من مقاصد الشرعة¹، وهو منحي يحدر تأصيله والمضي فيه بما هو أوسع ليصير الحفظ المعنوي كالحفظ المادي مقصودا من المقاصد الضرورية، وهو ما نبيّه فيما يلي ممّا يكون به حفظ معنوي للنفس.

أ. حفظ النفس بالتركية

الإنسان مشارك للحيوان في الحيوانية، إلا أنّه تميّز بالنفس الناطقة، وعلى أساس ذلك التميّز ترتّب التكليف، وبناء على ذلك فإنّ القيام بأعباء التكليف وهو ذاته أداء مهمة الخلافة سوف يكون متوقفا على مقدار الرفعة التي يحصلها الإنسان فيما يتعلّق بالنفس الناطقة، فعلى قدر الرفعة في تلك

[1] راجع: جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشرعة: 143.

النفس يكون حسن الأداء، والعكس صحيح، فيكون حفظ النفس مشتملا من بين ما يشتمل على ترقية الذات الناطقة في الإنسان في سلم الكمال الإنساني، إذ ليس حفظ النفس كما أشرنا إليه سابقا إلا تيسير الأسباب التي بها يقوى الإنسان على أداء مهمته.

وترقية النفس هو المعنى الذي عبر عنه القرآن الكريم بالترقية في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى/14)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس/9)، فالذي زكَّى نفسه هو الذي "اعتزل لها ما به كمالها ودفع الرذائل عنها"¹، وذلك هو الذي أفلح، أي نجح في تحصيل المطلوب، والمطلوب من الإنسان هو أن يقوم بأداء المهمة التي من أجلها خلق، وينتهي المعنى إذن بحسب هذا البيان القرآني إلى أن ترقية النفس هي إحدى السبل المعنوية إلى تقويتها لتقدر على أداء المهمة التي تكلف الإنسان بأدائها، وهو المعبر عنه بالفلاح، وذلك ضرب من الحفظ للنفس جاءت الشريعة نجعله مقصدا من مقاصدها الضرورية.

ب- حفظ النفس بالأمن النفسي

حينما يدخل الخوف النفس الإنسانية لسبب أو آخر من الأسباب فإن هذا الخوف يصبح عاملا كبيرا من عوامل اضطرابها، حتى ليكاد يشل جميع قواها عن أداء مهامها، فلا مدارك التفكير تبقى على كفافها، ولا إرادة الفعل تبقى على مضائها، ولا المزاج النفسي يبقى على توازنه، بل كل ذلك يصيبه ارتباك يقضي إلى هبوط حاد في القدرة على أداء الإنسان للمهام المطلوب منه أدائها.

ولا تكون النفس سوية قوية إلا إذا نعمت بالطمأنينة والأمن، إذ حينئذ تسترسل قواها لتعتد اعتمادها الطبيعي دون أن يعطلها عامل الخوف بما يشوش عليها سيرها، فإذا هي تطلق مطمئنة في أداء وظائفها تفكيراً وإرادة

[1] في عاشر - التحرير والتوير: 371/30.

وقدرة على التنفيذ؛ ولذلك فإن القرآن الكريم يقرن فيه الحروف غالباً بحال الاضطراب والوهن النفسي كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْحُوفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْتَنى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ (الأحزاب/19)، كما يقرن فيه الأمن بحال القوة وحسن الأداء كما في قوله تعالى: ﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَعْتَمَهُمْ مِنْ حُوفٍ﴾ (فرش/4)، إذ لما كانت فرش أمة استطاعت أن تنجز رحلة الشتاء والصيف، وهو ضرب من الإنجاز نعيماً في الأرض.

وبناء على ذلك فقد جاءت الشريعة تحكم بما يوفر للنفوس الأمن ويدفع عنها الحوف، قصداً في ذلك إلى حفظها بما يتيسر لها من أسباب القوة متصلة في الأمن، وما يدفع عنها أسباب الوهن متصلة في الحوف، وقد جاءت أحكام كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد مقصد حفظ النفس حفظاً معنوياً، وذلك سواء فيما يتعلق بالنفس في حال الأفراد، أو فيما يتعلق بالنفس في حال الجماعة، وكل ذلك إنما هو لغاية أن تكون النفوس قوية بالأمن، قادرة على أداء مهامها بكفاءة.

والأمن النفسي الذي جاءت الشريعة تحكم به لغاية لحفظ النفس هو الأمن الشامل الذي يقطع الأسباب المتنوعة للحوف الذي من شأنه أن يشتتها ويشل قواها، فهذا الحوف قد يكون خوفاً على الذات أن ينالها الأذى المادي أو المعنوي، أو خوفاً على الأهل أن يطالهم الاعتداء، أو خوفاً على المال أن يتعرض للتلف، وكل ذلك جاء في الشريعة من الأحكام ما يدفعه ويحمي النفوس منه، وما قوله صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»¹ إلا مندرجاً ضمن هذه الأحكام الدافعة للحوف، بواسطة لأمن النفوس، إذ هذه الحرمة تشيع في النفس الطمأنينة لما تكون به من رادع لاثراف هذه الأسباب

[1] أخرجه مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم ظلم المسلم.

المخيفة، وقد ورد في الحديث النهي المفلَّط عن أن يُروَّع المؤمن بأي نوع من الترويع¹.

ولعلَّ أجمع الأحكام التي مقصدها حفظ النفس بحفظ الأمن هو الحكم بعقاب غليظ لقطع الطرق والمحاربين المتآمرين على أمن الناس المروَّعين لهم في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (المائدة/33)، فالغليظ في عقوبة هذه الجريمة إنما أحد أسبابه الأساسية ترويع الأمنيين الضالين في الأرض المتمردين فيها بقطع الطرق عليهم، فهذا الترويع من شأنه إذا ما فُشا في المجتمع أن يجمع النفوس عن أن تنطلق في الأرض للتعمير فيها، فتكتمش على ذاتها بسبب الخوف، ويفوت عليها أداء مهامها بذلك السبب، ففي سبيل دفع هذا الخوف، وإشاعة الأمن في النفوس لتتطلق في العمل جاء التشريع بهذه العقوبة الشديدة في سياق مقصد حفظ النفس حفظاً معنوياً بالأمن².

[1] قال صلى الله عليه وسلم: «من رُوع مؤمناً لم يؤمن الله روحته يوم القيامة» رواه البيهقي في شعب الإيماء: باب رُوعاً: 67.

[2] راجع في هذه العقوبة وأسمائها: أبو ذرعة - العقوبة: 67، 104 وما بعدها.

الفصل الثاني

مقصد حفظ العقل

تمهيد

العقل هو أحد قوى النفس، ولكننا نفرده هنا ببيان أن حفظه مقصد عام من مقاصد الشريعة لكونه أعلى قوة من قوى النفس وأرقاعها، وكونه هو مناط التكليف، فالإنسان إنما هو إنسان بالعقل، إذ هو أعظم العناصر التي تميزه عن الحيوان، وعندما بحثنا حفظ النفس فيما سبق إنما كان المعنى كما بيناه كل الكيان الإنساني جسمه وروحه، وعندما نتحدث حفظ العقل في هذا المقام فإنما نعني تخصيص العقل بالبيان من بين سائر القوى الأخرى في الإنسان لأنه هو مناط التكليف بالمهمة التي خلق من أجلها الإنسان.

والعقل في حقيقته هو تلك القوة في الإنسان التي بها يكون الإدراك والتمييز والحكم، وتلك القوة هي المتمثلة في علوم ضرورية فطرية في الإنسان مثل العلم بأن الكل أكبر من الجزء، والعلم بأن لكل حادث سبب، والعلم بأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين مختلفين في وقت واحد، ولذلك قيل فيه: "العقل علوم ضرورية"¹، وإنما عرّف العقل بهذا التعريف لأن هذه العلوم الضرورية هي التي يكون بها إدراك كل ما سواها من العلوم،

[1] الحوي - الزمخشري: 36.

وبها يكون أيضا التمييز والحكم، ولو خلا الإنسان منها ما استطاع أن يحصل من ذلك شيئا¹.

إلا أن العقل وإن كان بهذا المعنى ليس عضوا من أعضاء الجسم الإنساني ولا جوهرًا مفارقًا لذلك الجسم، فإنَّ له علاقة جوهرية خاصة بأحد أعضاء الجسم وهو الدماغ وما يتبعه من أعصاب، فكأنما تلك العلوم الضرورية القطعية هي الوجه المعنوي للعقل، والدماغ هو الخلقة المادية له، فإذا ذكر العقل إذن ذكر هذان البعثان فيه، ورعاية العقل والحفاظ عليه وتسميته لا تكون إلا بتعهّد هذين البعثين، فإذا ما أُهمل أحدهما طال الإهمال العقل جملة، فضعف عن أداء مهمته.

وإذا كان العقل يُطلق على هذه القوة المتحركة المميزة الحاكمة فإنَّ الفكر يُطلق على الحركة التي تحرك بها هذه القوة للإدراك والتمييز والحكم؛ ولذلك جاء الفكر في معناه اللغوي يعني إعمال العاقل في الشيء²، أي إعمال العقل في الموضوع الذي يراد معرفته، ولذلك أيضا عرّف الفكر في الاصطلاح بأنّه حركة الذهن للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهو ما ضبطه الحرجاني في تعريفاته بقوله: "الفكر هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"³. وأما ما أصبح عند كثيرين من إطلاق اسم الفكر على العقل، أو إطلاقه على الحصلة من الأفكار التي ينتهي إليها العقل من بحثه فليست إلا على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب أو الملزوم على اللازم، وهو أمر معهود في لسان العرب. ولكننا سنستعمل العقل والفكر فيما يلي على اعتبار هذه المعاني التي حدّدناها.

إنَّ مهمّة الخلافة في الأرض التي هي مهمّة الوجود الإنساني منوط في تحقيقها بالعقل وذلك من جهتين. الأولى أنَّ هذه المهمّة أليط التكليف

[1] راجع تعريفات مختصة للعقل في: القرطبي - إحياء علوم الدين: 80/1.

[2] راجع: ابن منظور - لسان العرب: مادة (فكر).

[3] الحرجاني - التعريفات: 176.

بها بالعقل، فمن لا عقل له واحد على معنى القدرة على الإدراك والتمييز والحكم فليس متكافئاً بشيء منها. والثاني أنَّ التكلف بها لا يقصر على إحرازها إلا بالعقل أن يكون قوياً ممارساً لوظائفه على أقوم حال، فإذا ما أصابه ضعف لسبب أو آخر من الأسباب فإنه يقصر عن أدائها بقدر ضعفه، حتى إذا ما وصل إلى درجة العطالة عن التفكير الصحيح وعن اكتشاف الحقائق وصل الإنسان إلى العجز عن أداء مهمته في الحياة، وقارب وضعه وضع الأنعام، ولا يدانيه في ذلك أي عضو من أعضاء الإنسان أو قوة من قواه؛ ولذلك خصّ العقل في الشريعة بمقصد خاص في الحفظ في نطاق الحفظ العام للذات الإنسانية.

والمقصود بحفظ العقل هو تشريع أحكام من شأنها أن تحفظ للعقل قوته التي بها يقدر على أداء مهمته، وذلك سواء بتيسير عوامل القوة له، وهي العوامل التي تنبّه وترتّب وترفع من طاقته في الإدراك الدقيق والحكم الصحيح، أو بدفع عوامل الضعف عنه، وهي تلك العوامل التي تعطل نموه وتشل طاقته. وبما أنَّ العقل كما أشرنا إليه هو طاقة ذات بعدين مادي ومعنوي فإنَّ حفظه لا يكون إلا بحفظ هذين البعدين فيه؛ ولذلك جاءت أحكام الشريعة تقصد إلى حفظه بحفظهما معاً، وذلك على نحو ما نوردته تالياً.

1 - الحفظ المادي للعقل

أشرنا سابقاً إلى أنَّ البعد المادي للعقل يتمثل في الدماغ وما يتبعه من أعصاب، وذلك فضلاً عن كونه يتأثر على نحو أو آخر من التأثيرات بسلل الجسم؛ ولذلك فإنَّ الحفظ المادي للعقل سوف يكون مندرجاً ضمن الحفظ المادي للنفس كما بيّناه سابقاً، فكلُّ ما فيه حفظ للجسم الإنساني فإنَّ فيه حفظاً للعقل بحفظ البعد المادي فيه، وذلك سواء بتيسير عوامل النمو والقوة من غذاء وكساء وتربّض بدني، أو بدفع عوامل الوهن من

أمراض وأغذية فاسدة وأشرية مدمرة للجسم، ولعلّ هذا المعنى هو الذي يلخصه المثل السائر القائل: "العقل السليم في الجسم السليم".

والأحكام التي جاءت في الشريعة تقصد إلى حفظ النفس حفظاً مادياً كما شرحناه سابقاً تقصد أيضاً ضمن ذلك إلى حفظ العقل في بعده المادّي، إلّا أنّ بعضها منها ربّما كان مقصده بالدرجة الأولى حفظ العقل، وذلك مثل حكم تحريم الخمر وما في حكمها من المخدرات، فإنّها وإن كانت توهم الجسم كلّهُ إلّا أنّ ضررها بالعقل أشدّ، فتشريع حرمتها إنّما قصده الأول هو حفظ العقل، وهكذا الأمر في كلّ ما ثبت أنّه يلحق بالعقل ضرراً مادياً أكثر ممّا يلحقه بالجسم، وكذلك فإنّ كلّ ما ثبت أنّه به يقوى العقل أكثر ممّا يقوى الجسم فإنّه يكون مطلوباً في الشرع من أجل حفظه بالتصديق الأوّل.

2- الحفظ المعنوي للعقل

لم يهتمّ الأصوليون وعلماء المقاصد كثيراً بهذا الضرب من حفظ العقل، وأكثر ما انصبّ عليه اهتمامهم هو الحفظ المادّي التتصّراً في الأكثر على التمثيل بتحريم الخمر، وأمّا الحفظ المعنوي فكان لا نجد فيه إلّا إشارات قليلة وإن كان الباحثون المحققون يدّعون يؤمّنون الاهتمام إلى هذا الحفظ المعنوي للعقل¹. والحقيقة أنّ المستقرب لأحكام الشريعة وتوجيهاتها كما وردت في القرآن والسنة يحدّ أحكاماً وتوجيهات كثيرة تقصد إلى حفظ العقل حفظاً معنوياً، سواء بتيسير أسباب قوّته أو بدفع أسباب ضعفه ممّا هو تيسير أو دفع لأسباب ذات صفة معنوية. ويدلّنا أنّ استكمال البحث في المقاصد يقتضي أن يسطر البيان في حفظ العقل بالأسباب المعنوية للحفظ، وهو ما سنحاوله تالياً.

[1] انظر مثلاً: جمال الدين عطية، نحو آفاق مبادئ الشريعة، 143.

إن وظيفة العقل هي الفكر على معنى ما شرحنا سابقا من أن الفكر هو حركة العقل للوصول إلى الحقائق والعمل بها، ولهذه الحركة العقلية منشآت تشغلها فترتفع كفاءة العقل في إدراك الحقائق ودقة الأحكام، وقد تعرضنا لأسباب تزيك تلك الحركة فيتغنى العقل في أداء وظيفته في الإدراك والتقدير والحكم، وقد جاءت الشريعة بأحكام وتوجيهات كثيرة تعمل على تشييط حركة العقل، وعلى المحلولة دون عوامل تعثره وإرباكه، وفي كل من هذا وذاك حفظ له، وهو حفظ بأسباب معنوية، ومن أهم ما يكون به ذلك الحفظ ما يلي:

أ- حفظ العقل بتحرير الفكر

الفكر هو حركة العقل لإدراك الحقيقة، وتعني حرية الفكر أن يكون عقل الإنسان وهو يمارس الحركة من أجل معرفة الحقيقة منطلقا دون قيد بقيته ليعرفه دون الوصول إلى النتيجة التي يسعى إليها، أو موجهه يوجهه نحو نتيجة مبتغاة من قبل ذلك الموجه وما كان ليصل إليها لو انطلق حراً، فحينما تكون حركة العقل منطلقة على هذا النحو، تنتقل من المعلوم لتحصيل المجهول انتقالا تحكمه المقننات الموضوعية للبحث ولا تؤثر فيه عوامل من خارجه، فحينذاك يمكن أن يطلق على هذا الوضع ما يسمى بحرية الفكر.

وهذه الحرية في الفكر من شأنها أن تشييط حركة العقل، إذ بها يكون العقل منطلقا دون حد يحدّه أو عائق يعوقه، وحينئذ فإنه مستقوده حركته إلى أبعاد يكشف فيها أقدارا من الحقائق لا يكون قادرا عليها لو كان مقيدا أو موجهها إلى أثر محدد، فحرية الفكر بهذا المعنى هي إذن من أسباب القوة للعقل، إذ بها ترتفع كفاءته في أداء مهمة الكشف عن الحقيقة وتوظيفها في صالح الإنسان؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة بأحكام وتوجيهات تلزم بهذه الحرية، وذلك لتحقيق مقصد حفظ العقل. وتوزع هذه الأحكام بين

أحكام تحرّر الفكر من أسباب تعطيل داخلية تنأَس في ذات الفرد،
وأحكام تحرّره من أسباب تعطيل تسلّط عليه من خارجه.

أمّا النوع الأوّل فمثاله ما جاء في الشريعة من أمر بالتحرّر من قيود
العادات والتقاليد الفاسدة التي يسلّطها المجتمع على أفراد، فتكون عائقاً
دون انطلاق فكره في حركة حرة للتعامل مع موضوع النظر، إذ هي توجه
ذلك الفكر ليتهي عند النظر في القضايا المطروحة عليه إلى ما يوافق تلك
العادات والتقاليد، وهو ما جاء فيه نكير شديد ونهي غليظ، وذلك في مثل
قوله تعالى: ﴿ قَالُوا مُتْرَفُوهُمْ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أَمَةٍ وَاتَّأَ عَلَيْنَا فَمَا لَهُمْ مَفْضُونٌ
قَالَ أَوَلَوْ جَعَلَكُمْ بَاهِلِينَ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ لَآتَوْا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ
كَافِرُونَ فَاتَّقُوا اللَّهَ فَإِنَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (الزحرف/23-24).

فهذا الإنكار الشديد لفعل هؤلاء، وهذا العقاب الذي أصابهم، إنّما هو
سبب أنهم لم يحرّروا عقولهم من سطوة ما عليه آبائهم من معتقدات،
فأنجحت الحركة الفكرية لتلك العقول أتحاها عاطفا حاد بهم عن الحق
وأوقعهم في الضلال، فعلى الإنسان إذن بحكم الشرع أن يتحرّر من
موروثات الآباء لينظر في المعروض عليه من الآراء بفكر حرّ يتبع الحجة،
ويتهي إلى ما تنهيه إليه، وحينئذ فإن عقله يكون محفوظاً بهذه الحرية في
الفكر.

ومثلما يجب في الشرع التحرّر من الموروثات المضلّة للآباء يجب
أيضاً التحرّر من كلّ سطوة خارجية تعوق الفكر عن أن يتّجه الاتجاه
الصحيح، وذلك مثل سطوة السلطان السياسي، أو الكهنوت الديني، أو
تأثيرات الشعوذة والعرافة والسحر، فعلى الإنسان أن يتحرّر من كلّ هذه
المؤثرات التي تقيد عقله مهما كان نوعها لتكون حركته الفكرية عاضدة
فقط لما تلزمها به القواعد المنهجية للنظر. وقد تصل قوة الوجوب لتحرير
العقل من هذه السطوة إلى وجوب الهجرة من الدائرة الجغرافية التي تكون

ضاربة فيها، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُوقِنُمْ السَّلَاطَةَ عَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضَعِّينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء/97)، فالآية كما ذكره الطبري نزلت في جماعة اعتذروا في عدم إيمانهم بقولهم: "كنا مستضعفين في الأرض، يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوتهم، فيمنعوننا من الإيمان بالله"¹، فلم يقبل عندهم، إذ كان عليهم أن يحرروا عقولهم من سطوة قومهم المشركين بالهجرة منهم ليصلوا بنظرهم الحر إلى حقيقة الإيمان بالله وتوحيده.

وأما النوع الثاني الذي هو الحكم الشرعي بتحرير الفكر من المعوقات الداعية الناشئة من ذات الإنسان فمثاله ما جاء من أمر بدفع الهوى النفسي على اختلاف أنواعه، ذلك الذي يتمكن من النفس فيوجه حركة العقل في البحث عن الحقائق إلى ما يوافقه هو من النتائج، ويصرفه عن اتباع الحقبة ليصل إلى الحقيقة، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأأنعام/119)، ففي هذه الآية إنكار شديد على من حكّم الهوى على عقله ولم يحكّم الدليل، فانتهى به الأمر إلى الضلال بتحكيم الهوى، ولو حكّم الدليل لانتهى إلى العلم، فهذا المسلك الذي لا يحرر فيه الإنسان ذكره من الهوى هو مسلك محرم، إذ الواجب التحرر من الهوى، وهو ما انتهى إليه الرازي في شرحه لهذه الآية إذ قال: "دلّت هذه الآية على أنّ القول في الدين بمحرّد التقليد حرام؛ لأنّ القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة، والآية دلّت على أنّ ذلك حرام"².

[1] الطبري، جامع البيان: 313/4.

[2] الرازي، التفسير الكبير: 176/7.

ويصدق هذا التحريم لسطوة الهوى على الفكر كل أنواع الهوى، سواء كان متعلّقا في هوى الشهوات العاقبة من مال وملذات مختلفة، أو في هوى العواطف من حبّ وكره، وشفقة وعداوة، فليما ضرب من هذه الضروب حكمت الشريعة بوجوب دفعه أن يكون له سطوة على العقل فيوجه حركته الفكرية حتى تكون تلك الحركة موجهة بمحض البليل كما نصل إلى الحق، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَآلَهُ أُولَىٰ بِهَمَّا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ (النساء/135)، فهذا أمر صريح بوجوب تحرير الفكر من هوى الميل إلى الغربة وهوى الحظوة لدى الغني والشفقة على الفقير، وإرساله طليقا وفق القواعد التي تنتهي به إلى القسط الذي هو الحق. وفي مثل هذا جاء قوله تعالى في وجوب التحرر من هوى العداوة: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ الْقُرْبُ لِلْظُلْمِ﴾ (المائدة/2).

والمحقق بالهوى في تحريم الشريعة إياه أن يكون مكبّلا للفكر ما يكبله أيضا من بعض الخرافات والأوهام التي تجعل العقل يتجه في البحث عن الحقيقة إلى غير مظاهرها الصحيحة وإنما إلى أسباب لها موهومة، وذلك من مثل التطير والتنحيم وأنواع الشعوذة، ومما جاء في ذلك من انتهى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ أَنصَبَهُمْ صَبَةً يَغْتَرَبُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ إِلَّا إِنَّمَا مَنَعَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/131)، فالتكبر على هؤلاء القوم إنما هو بسبب أنهم رهنوا عقولهم في البحث عن أسباب ما يصيبهم من نفع وضرر إلى وهم التطير ففسروا به تلك الأسباب، وكان حريا بهم أن يحرروا الفكر من ذلك الوهم فيبحثوا عن الأسباب الحقيقية لما يصيبهم من النفع والضرر في أعمالهم هم لا في تلك الأوهام التي جعلتهم لا يصلون إلى العلم بالحقيقة نتيجة عدم تحرير عقولهم منها.

بـ . حفظ العقل بالتعلم

لئن كان العقل كما شرحنا معناه سابقا هو تلك المعارف الأولية التي خلق عليها الإنسان من مثل مبدأ العلية ومبدأ عدم التناقض، إلا أن تلك المعارف لا تمثل إلا الآلة التي بها يتم التعلم ليصبح العقل مكتسبا للحقائق النظرية الكونية والإنسانية والفيزيائية، وحينما يصبح العقل مكتسبا لتلك الحقائق فإنه يكتسب القدرة على أن يرشد الإنسان إلى الطريق الذي يمضي به في تحقيق مهمته التي من أجلها خلق، وعلى قدر ما يكتسب من العلم يكون أكثر توفيقا في أداء تلك المهمة، فإذا ما بقي على تلك العلوم الأولية الفطرية أو اكتسب عليها قدرا ضئيلا لم يستطع أن يحقق من تلك المهمة شيئا.

وإنما يكون العقل قادرا بالعلم على أن يفوق الإنسان إلى أداء مهمته لأن تلك المهمة هي الخلافة في الأرض، وهذه الخلافة تستلزم علما بالأرض في حقائقها وقوانينها التي تسيّرهما، وعلما بالخلافة في مبادئها وأحكامها وتوجيهاتها، فإذا ما اكتسب العقل ذلك أصبح هو العقل المكتمل الذي يطلق عليه بحق اسم العقل، وقد جاء في القرآن الكريم الشاء على الذين يعقلون، أي الذين يكتسبون العلم بعقولهم، وجاء فيه الإنكار على من لا يعقل، أي لا يحصل علما، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت/43)، وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف/179)، فالعالمون الذين مدحوا إنما هم الذين كملت عقولهم بالعلم، والذين شبهوا بالأنعام إنما هم الذين لم يتعلموا بقولهم أي بعقولهم شيئا. فبين إذن أن كمال العقل وقوته إنما تكون بالعلم؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تأمر بالتعلم، وذلك في سياق حفظ العقل، إذ لو لم يتعلم العقل لكان ذلك هدرًا له، فيكون التعلم إذن أحد أهم أسباب حفظه.

والتعلّم هو كسب يكتسبه العقل بتكشاف له به المجهول من بعض حقائق الغيب ومن حقائق الكون والإنسان فيصير معلوماً، على معنى أنّه تحصل من ذلك المجهول صور في العقل مطابقة لما هو عليه في الواقع، ويصير العقل بذلك كأنّما يحمل في ذاته صورة للعالم من حوله، فإذا الإنسان يصبح في تعامله مع الكون مستثيراً تلك الصورة استتارة من بسلك أرضاً مجهولة وهو مزود بمخارطة مفصلة عن كلّ طرفاتها ومعالمها وأوضاعها، فإذا هو بحسن التعامل معها واستثمار مزاياها، فكذلك الإنسان بعقله المتعلّم المكتشفة فيه صورة العالم الذي يتحرك فيه يكون عقله قادراً بهذا التعلّم على أن يرشده إلى طرق الاستثمار والتعمير. على أنّ هذا التعلّم الذي يحفظ العقل على هذا النحو الذي يبيّن لا يكون تعلّماً مكتملاً بالغاً أغراضه في حفظ العقل إلّا إذا جمع بين ثلاثة مسارات أساسية هي: التعلّم بالاستيعاب، والتعلّم بالتفكير، والتعلّم بالمنهج.

أولاً - حفظ العقل بالتعلّم الاستيعابي

التعلّم الاستيعابي هو التعلّم الذي تكشف به الحقائق الموضوعية سواء كانت متعلّقة بالغيب أو بالكون أو بالإنسان، بحيث يحصل في العقل جملة من تلك الحقائق تعكس الواقع في تلك المجالات في الوعي العقلي. وإذا كان لهذا التعلّم مسالك وقنوات تمرّ منها الحقائق إلى العقل وهي أساساً الوحي والحواس فإنّ العقل هو الذي يكون مستقراً لها بعد أن يعالجها بمبادئه الأساسية التي فُطر عليها معالجه تتولّد منها علوم أخرى استيعابية يبنّيها العقل نفسه مما ورد إليه من تلك القنوات وممّا هو مفلطور عليه من المبادئ، فإذا هو بذلك كلّّه يصبح بهذا التعلّم مستوعباً جملة واسعة من الحقائق يتمكّن بها الإنسان من المضى في أداء مهمّة التعمير بكفاءة ترداد قوّة كلّما أثّرت الحصيلة التي يتحقّقها التعلّم^[1].

[1] راجع شرحاً وافياً لذلك في: ابن خلدون - التحرير والتوير: 348/23.

والأجل هذا المصير الذي يصير إليه العقل محفوظا بالتعلّم جاءت الشريعة تأمر على وجه الوجوب بطلب العلم، وهو ما تضمنته نصوص قرآنية وأحاديث نبوية بلغت في تواترها درجة القطع في إفادة أنّ التعلّم فرض ديني شرع من بين ما شرع لحفظ العقل أن يكون قادرا على قيادة الحياة الإنسانية. وقد جاء الأمر القرآني بوجه الإنسان إلى طلب العلم في مستوياته المختلفة، فمن العلم بحقائق الغيب في مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد/19) فهو أمر بالتوجه لتعلّم هذه الحقيقة الغيبية حقيقة الوجودانية، إلى العلم بحقائق الطبيعة الكونية في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس/101) فهذا أمر بالنظر في الكون من أجل العلم بحقيقته، إلى العلم بحقائق الإنسان في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُعْصِرُونَ﴾ (النار/21) فهو أمر بالنظر في النفس الإنسانية فردا وجماعة من أجل الإبحار أي العلم بحقائقها. وهكذا بهذه الأوامر الموجبة تكتمل دائرة العلم ليكتمل بها العقل ويقوى من أجل أن يكون الإنسان قادرا على أداء مهمته في الحياة، فيكون إذن حفظ العقل باستيعاب الحقائق ميلا من سبل حفظه مقصدا عاما من مقاصد الشريعة.

ثانيا - حفظ العقل بالتعلّم التفكير

التعلّم الاستيعابي الذي يشر حصول الحقائق في العقل لمن كان من الأهلية في تكوين العقل بما ذكرنا إلا أنه إذا انحصر أمر التعلّم عليه فإنّ التكوين العقلي يبقى ناقصا يتطلب اكتمالا، وهذا الاكتمال يكون بضرب آخر من التعلّم هو الذي يمكن أن نسميه بالتفكير، وهو ضرب يتجاوز مجرد استيعاب الحقائق إلى التأمل فيها تأملا عميقا، من حيث أسبابها وعملها، ومن حيث أبعادها ودلالاتها، ومن حيث علاقاتها ببعضها، ومن حيث مآلاتها واستثماراتها، بحيث ينتهي العقل من هذا التفكير إلى وضع يصبح فيه قادرا على التصرف في ذلك المخزون من العلوم والمعارف

الحاصلة لديه بالاستيعاب تصرفاً تصبح به فاعلة في المجرى العملي للحياة، فتتقدم بها الحياة نحو أبعادها في التعمير، وذلك بدل أن تبقى صورا من الحقائق جامدة غير مستثمرة، وعاطلة غير فاعلة، وهو وضع تسقط فيه كثير من العقول التي تستوعب علما كثيرا ولكنها لا تستفيد منه في واقع الحياة إلا شيئا قليلا.

ومن أجل تكوين العقل بهذا التعلم جاءت الشريعة تأمر بالتفكير والتدبر والتفقه أمرا مؤكدا، وكلها تشير إلى معان زائدة على مجرد الاستيعاب، فالتفكير تقوية للفكر كما يستفاد لغة من أن الزيادة في اللفظ تدل على الزيادة في المعنى، ومعنى الفكر المتأمل العميق في الموضوع الذي يكون محل نظر وبحث. والتدبر معناه النظر في الشيء من أجل معرفة عواقبه¹. والتفقه هو "التوصل إلى علم غائب يعلم شاهد"²، وكلها تفيد النظر العقلي العميق الذي يتجاوز مجرد تحصيل صور الحقائق بالاستيعاب إلى تبين أسبابها ومطلوباتها وآثارها وكيفية استثمارها والاستفادة منها.

ومما جاء في القرآن الكريم من هذه الأوامر بالتفكير والتدبر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ (آل عمران/191)، ففي الآية شاء على هؤلاء الذين يتفكرون في الصور التي تنتهي إلى عقولهم من مشاهد الكون فيحصل بهم التفكير إلى حقيقة أخرى وراء تلك المشاهد، وهي ما تدل عليه من حكمة في خلقها عبروا عنها بقولهم: ﴿مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾. وذلك ما جاء أيضا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا

[1] راجع: ابن منظور، لسان العرب - مادة أضر

[2] الأصبهاني، المعربات: 642.

بينهما إلا بالحق (١) (الروم/8) ففي هذه الآية ذم لأفكك الذين لا يتفكرون فيما ينتهي إلى عقولهم من مشاهد فلا يصلون إلى ما وراءها من حكمة.

ويضم هذه الآية إلى الآية السابقة يبين أن التفكير محمداً عظيمة، وعدم التفكير مذممة شنيعة، وهو ما أكدته قوله صلى الله عليه وسلم: "لا عبادة كالتفكير"^١، وقد سفلت أم الفراء عن شأن أبي الفراء، فقالت: "كان أكثر شأنه التفكير"^٢، وما شرع التفكير على هذا النحو من التشديد إلا لأنه ينتهي فيما ينتهي إلى تكوين عقل نبيه قادر على إدراك الحقائق وراء الصور المشهودة، فكان ذلك تشريعاً بقصد في ما يقصد إلى حفظ العقل بالتفكير.

ثالثاً - حفظ العقل بالتعلم المنهجي

إن التعلم لاستيعاب الحقائق، والتعلم بالتفكير، لا يمكن أن يتم أي منهما على الوجه الذي ينتهي فيه إلى مقصده الذي يبتأه إلا بحصول نوع آخر من التعلم، وهو الذي يمكن أن نسميه بالتعلم المنهجي، وذلك بأن يتم تمرين العقل على أن تكون حركته الفكرية جارية وفق قواعد منهجية ونوايب منطقية من شأنها أن تعصمه أكثر ما يمكن من الوقوع في الخطأ، وأن توجهه أكثر ما يمكن إلى إصابة الحقيقة، فإذا ما تعلم العقل هذه القواعد وجرى عليها في الفكر كان عقلاً راجحاً، فيقوم الإنسان إلى ما فيه خير، وإلا فإنه قد تضطرب به السبل، فيبته في الضلال، إذ لا تستقيم له سبل الاستيعاب ولا سبل التفكير؛ ولذلك فقد جاء في الشريعة توجيه مؤكد لتعلم هذه القواعد المنهجية التي يتعلم بها العقل كيفية التفكير، وهو توجيه مقترن ببيان فوائد تعلم تلك القواعد، ويان لما ينشأ عن التحمل بها وتجاهلها من مساوئ جسيمة.

[١] رواه البيهقي في شعب الإيمان: باب العلم - 33.

[٢] راجع: ابن عاشور - التحرير والتنوير: 194/4.

وتلك القواعد المنهجية التي أمرت الشريعة بتعلّمها هي قواعد متعدّدة من بينها على سبيل المثال قاعدة التبيين، وهي المضمّنة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات/6)، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ (النساء/25)، فالتيبين المطلوب في الآيتين هو تقليب ما هو معروض للعقل من أجل النظر على وجوهه المختلفة، وتقدّ كل وجه من تلك الوجوه لمعرفة أحق هو أم باطل، للاتهاء آخر الأمر إلى اختيار الوجه الذي ثبتت حقيقته، وطرح ما ثبت بطلانه، وإذا لم يسلك العقل هذه القاعدة في النظر فإنّه ربما أخذ بأوّل ما بدا له من الوجود، أو بظاهر ما بدا له منها بقطع النظر عمّا يحمل من حق أو باطل، فيقع العقل حينئذ في الخطأ، وإذا ما أصبح له ذلك سيرة فإنّه يصبح مستمرّاً للوقوع في الخطأ وفي ممارسة الباطل، فيضعف إذن على النهوض بالحياة، إذ لا تنهض الحياة إلا بالحق.

ومن تلك القواعد المنهجية قاعدة الواقعية، وهي أن يكون منطلق العقل في بحثه عن الحقيقة هو الواقع المشهود من آيات الكون أو من مشاهد التاريخ، أو من أوضاع النفوس، فيقع التأمل فيها لتحصيل حقائقها، ثم يكون الانطلاق منها إلى ما وراءها من الحقائق، وقد جاء القرآن الكريم بوجه العقول بصفة مستمرة إلى الانطلاق في النظر من هذه المشاهد الواقعية حتى وإن كان المقصد هو البحث عن الحقائق الغيبية، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا عَافَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس/101)، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِ﴾ (الروم/42).

إنّ النظر العقلي حينما يكون منطلقه الواقع المشهود فإنّه يكون محتكماً إلى ذلك الواقع الموضوعي الذي هو حقيقة ثابتة، فيكون إذن منطلقه من تلك الحقيقة الثابتة ليتقل إلى غيرها من الحقائق بطريق الدلالات المنطقية، فيكون انتهاؤه إليها على هذا النحو أكثر ضماناً من أيّ طريق آخر، وأمّا لو اتّخذ له منطلقاً من الأفكار المجردة أو الانطباعات

النفسي، أو العواطف الجسدية، فإنه يكون عرضة لأن تكون تلك كلها مدعولة بالأوهام والانتطاعات الزائفة، فلا يكون الانتقال منها إلى غيرها إلا منتها إلى أمثالها من الأوهام والأباطيل.

ولعل ذلك هو أحد مدلولات قوله تعالى في معرض الذم لمن أعرض عن التفكير الواقعي إلى التفكير الوهمي: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم/23)، فقد وقع هؤلاء في الباطل لما انطلقوا في التفكير من وهم الشاكه للأصنام ليصلوا إلى اعتقاد أنها تنفع وتضر، "واستندوا فيما يزعمونه إلى الأوهام وما تحبه نفوسهم من عبادة الأصنام ومحبة سدنتها ومواكب زيارتها"¹، ولو اتبعوا في التفكير الطريقة الواقعية بالتأمل في آيات الكون وما تنطوي عليه من الحكمة لتوصلوا إلى الحق وهو الإيمان بالإله الواحد.

إن مثل هذه القواعد المنهجية جاءت الشريعة لأمر بتعلمها لتصبح سيرة للعقل يرشد بها في التفكير، وإذا ما انضاف هذا التعليم المنهجي إلى ذلك التعليم التأملي وإلى ذلك التعليم الاستيعابي²، فإن العقل حينئذ سيكتمل تكوينه باكمال هذه الدوائر الثلاث ليكتسب القدرة على قيادة الإنسان في سبيل أداء مهمة الخلافة، ولذلك فقد جاء الدين يشرع للتعليم في كل هذه الحلقات، وذلك لتحقيق مقاصد من أهمها مقصد حفظ العقل، كما شرع لذات المقصد الأحكام التي تحرر العقل من عوائق التفكير الصحيح كما شرعناه. وحينما يحفظ العقل بالحرير والتعليم، وتحفظ النفس على نحو ما فصلنا فيه القول، فإن ذلك يفضي إلى حفظ الذات الإنسانية في أبعادها المادية والمعنوية، وذلك مقصد من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية.

[1] ابن عسكرو - التحرير والتميم: 109/27.

[2] إن هذه الأبراج الثلاثة من العلم ليست متراكبة وإنما بأن يسبق بعضها بعضا في الحصول، وإنما هي ملائمة بحيث قد تكون حاصلة بالتزامن في عملية التعلم.

الباب الرابع

مقاصد الشريعة

في حفظ المجتمع

تعهد

إنَّ المهمةَ التي تُكَلِّفُ الإنسانَ بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أن يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع؛ ذلك لأنَّ هذه المهمة لا يمكن فيها التعبد الروحاني الذي يمارسه الفرد، وإنما تستلزم التعبير في الأرض علما وعملا، وهو ما لا يمكن أن يقوم به الإنسان إلا بالتضامن الجماعي الذي يتم فيه التعاون بين أفراد المجتمع ليقوم كلٌّ بحده يكمل جهد الآخر فتنهض المجموعة بذلك لتعاون بالمهمة التي جاء الدين يكلف بها الإنسان، وذلك معني قد لا نجد له نظيرا في الأديان الأخرى، إذ التكليف فيها فردي، والمهمة التي يكلف بها الإنسان فيها يمكن أن ينهض بها الفرد، إذ هي لا تعدو في الأغلب التطهير النفسي الذي يمارسه الفرد، في حين جاء التكليف في الإسلام تكليفا جماعيا في طائفة العام، حتى حينما يكون الواجب تعبنا روحانيا مثل الصلاة فإن الجماعة تكون أمرا مطلوبا فيه.

ولمّا كان الأمر كذلك من حيث كون المجتمع هو المحضن الضروري لقيام الإنسان بمهمة الخلافة التي كلفه بها الدين، فإنَّ الدين كما جاء في أحكامه بما يحفظ للإنسان الأسباب التي تمكنه من القيام بمهمته بالنظر إليه فردا مثل تلك الأحكام التي تحفظ النفس وتحفظ العقل، وجعل ذلك من مقاصده العليا، فقد جاء في أحكامه أيضا ما مقصده حفظ المجتمع بحيث يكون صالحا لأن يؤدي الإنسان فيه المهمة المكلف بها، وجعل ذلك الحفظ أيضا من مقاصده الضرورية باعتبار أنَّ القيام بتلك المهمة يتوقف عليه، فإذا لم يتم حفظ المجتمع اضطرب أمر الحياة كلها، وباء الإنسان في القيام بمهمة وجوده بالخطر.

وحفظ المجتمع يعني أن ينتظم أمر المجتمع في أسس تكوينه وفي
 هيكل بنيانه وفي علاقات أفرادها بما يهيئ للإنسان أن يقوم بأداء رسالته في
 الحياة، وذلك سواء بالنظر إلى ما هو مناط من تلك الرسالة بالإنسان فرداً،
 أو ما هو مناط منها بالإنسان مجتمعاً، فأن يكون المجتمع مبنيًا على أسس
 سليمة، وروابط متينة، وأن يكون قائماً على التعاون، ناعماً بالأمن، وأن
 يكون منتظماً على أساس الحرية والشورى، تعبر كلها وكثير غيرها شروطاً
 لكي يثمر الجهد الإنساني في التعمير؛ ولذلك فإن توفير هذه الأسباب هي
 التي نعني بها حفظ المجتمع، وهي التي جاءت الشريعة بتوليها بالغ
 الأهمية، ونشرع لها أحكاماً كثيرة، تعدد صورها ومجالاتها ولكنها تلقي
 عند ذات المقصد، وهو حفظ المجتمع.

وإذا كان حفظ المجتمع لا يتم إلا بالأسباب كثيرة تتعلق بحوائجه المتنوعة
 المتعددة، فإن محمل تلك الأسباب تعود في معرض تعددها وتنوعها إلى
 سببين أساسيين؛ ذلك لأن المجتمع إنما يكون سوية سليمة بديمومة
 استمراره بما تتحدد به أجياله من الأفراد ابتداءً، وبما يكون من سلامة
 اتساقهم إليه ثانياً، وحفظ هذا السبب هو المعبر عنه في علم المقاصد
 بحفظ النسل، كما يكون المجتمع سوية سليمة بما يكون عليه من قوة البناء
 الذي يبني عليه، وصحة العلاقة التي تسود بين مكوناته وأطرافه، وهذا
 السبب هو ما نعرّ عنه بحفظ الكيان الاجتماعي

الفصل الأول

مقصد حفظ النسل

تمهيد

ليس المجتمع إلا مركباً من الأفراد الذين يتوالدون تباعاً فينبكون منهم المجموع المترابط من الناس الذي هو المجتمع، ولذلك فإن ما يكون عليه الأفراد من أوضاع الصحة والسلامة نفسياً ومادياً أو أوضاع الوهن والعلة ينعكس بصفة مباشرة على المجتمع فيكون هو كما يكون أفراداً، وإذا كان في المجتمع معنى زائد على المعنى المتمثل في الأفراد وهو تلك الروابط التي تربط بينهم والنظم التي يتظمون فيها باقية مستمرة مع زوال الأفراد وتحدد أجيالهم، فإن ذلك المعنى من الروابط والنظم بطلانه هو أيضاً تأثير الأوضاع التي يكون عليها الأفراد في أوصافها المختلفة، وفي أحوالها المتعددة.

ومن أجل ذلك فإن الشريعة الإسلامية اعتنت أيما اهتمام بحفظ المجتمع من جهة حفظ النسل المكون له، وذلك من حيث الكيفية التي يكون بها النسل، ومن حيث ثمرته من ذات الأفراد، وجعلت من حفظ النسل مقصداً شرعياً يفضي إلى حفظ المجتمع ليكون هذا المجتمع

المحفوظ المحضن الصالح ليقوم الإنسان من خلاله بأداء المهمة المطلوبة منه. ونحن نألف المعنى المقصود بالنسل، والكيفية التي يكون بها حفظه، من جهة كون ذلك مقصدا شرعيا جاءت أحكام الشريعة تعمل على تحقيقه.

1 - النسل وحفظ النسل

النسل في اللغة هو الخلق أو الولادة، ويطلق أيضا على الولد باعتبار أنه نتيجة للولادة¹، وهو من باب إطلاق أسماء المقدمات على النتائج كما هو مستعمل في لسان العرب. وقد جاء في علم المقاصد أن حفظ النسل من المقاصد الضرورية الخمسة، وعبر عنه أحيانا بحفظ النسب، كما عبر عنه أيضا بحفظ الأيضاح، وكان تناوله بالبحث يضيف فيه المدلول أحيانا حتى يقتصر على حفظ الأنساب، بمعنى حفظ نسبة الأبناء إلى الآباء، ويتسع أحيانا أخرى حتى يشمل انتخاب الأولاد ورعايتهم بالتربية بالإضافة إلى حفظ الأنساب². ونحن نعمل بمدلول حفظ النسل إلى التوسع بحيث يشمل جملة من المعاني.

ومن تلك المعاني لحفظ النسل استمرارية تحدّد أجيال المجتمع بانتخاب العدد الكافي من الولد بحيث يعوّض عددهم ما يهلك من الأفراد أو يزيد عليه، فيكون المجتمع إذن في نموّ عدي مطّرد يحفظ له حيويته وشبابه وقوته، وأمّا إذا كان الانتخاب في المجتمع منقطعا فإن ذلك سيفضي إلى الانقراض، أو كان ضعيفا فإنه سيفضي إلى تهوّن المجتمع إذا ما زادت نسبة الأموات على نسبة الولادات، فيؤول المجتمع إذن إلى الشيخوخة والهرم، ويفقد حيوية الشباب بضعف طاقاته المتجددة. وفي كلّ تلك الأحوال يكون المجتمع آيلا إلى الضعف، فلا يقوى الإنسان فيه

[1] راجع: ابن منظور - لسان العرب، والأصمعي - المفردات: مادة نسل.

[2] راجع تفاصيل ذلك في: محمد الوبي - مقاصد الشريعة الإسلامية 243 وما بعدها.

على القيام بمهمته المكثف بها، فحفظ النسل إذن بهذا المعنى الذي يتناهى
 يكون فيه حفظ للمجتمع، إذ في حفظ طائفة المتحددة حفظ له¹.

ومن معاني حفظ النسل حفظ النسب، وذلك بأن يكون نسب الأبناء
 إلى آباءهم أمراً معلوماً، وأن يكون حاصله بالطريقة الشرعية المتعقلة في
 الزواج بشروطه وأحكامه، فهذا الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية من
 شأنه أن يجعل النسل أي الولد شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدة انتمائه إلى
 أسرته التي هي البيئة الأولى للمجتمع، كما تجعل الأسرة شديدة الإحاطة به
 والرعاية له، وكل ذلك يتعكس قوة في النفس وتوازناً في الشخصية
 واتساعاً مع المجتمع. ولما الحال في الأنساب والاختلاط فيها فإنه لا
 يشر إلا أن "يزيل من الأصل [الأبوي] الميل الجبلي الباحث على القرب عن
 [الولد] والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه... وهو يزول من القرب
 الإحساس بالميرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز"²، وهو ما يؤول
 إلى التفكك الاجتماعي بتفكك المكون الأول للمجتمع وهو الأسرة،
 فبذلك إذن حفظ الأنساب ضمن مفهوم حفظ النسل، ويكون مقصده من

مقصده.

ومن معانيه أيضاً رعاية الولد من قبل الأسرة عاصمةً ومن قبل المجتمع
 بصفة عامة رعاية تمتد في الزمان من لدن الولادة إلى ما قبلها حتى
 الاعتماد على النفس بالبلوغ، وتمتد في الكيف لتشمل تلبية الحاجات
 المادية الضرورية للنمو السوي، والتربية النفسية والأخلاقية والفكرية التي

[1] تعاني اليوم كثير من المجتمعات الغربية مشكلة اجتماعية أصبحت تعرف بمشكلة الهرم
 السكاني، وهي مشكلة ناتجة من نقص فادح في عدد المواليد، بحيث أصبح لا يوازي عدد
 الوفيات، وهو ما شخ عنه شافلس ديموغرافي يخلص معه الانقراض بعد زمن، كما نتج عنه ضعف
 الطاقة الشابة إذ أصبح عدد المبرمج المستهلكين أكثر من عدد الشباب المنتجين، وتعتبر هذه
 المشكلة من المشكلات المؤثرة للقبائل على تلك المجتمعات.

[2] ابن خلدون - مقاصد الشريعة: 335.

يكون بها الفرد صالحا مصلحا، فهذه الرعاية بأبعادها المختلفة تدخل تحت معنى حفظ النسل، إذ بدونها يكون هذا النسل عرضة للوهن الحسني والنفسي والفكري، وهو ما يقضي إلى الوهن الاجتماعي ضرورة أن قوة المجتمع تتوقف على قوة الأفراد كما يتناه.

إن هذه المعاني الثلاثة هي التي نحسب أنها ينبغي أن يتضمنها مدلول حفظ النسل مقصدا من المقاصد الضرورية التي جاءت الشريعة الإسلامية تهدف إلى تحقيقها من أجل أن تيسر للإنسان أداء المهمة المكلف بها. وبما أن لكل معنى من هذه المعاني صلة وطيدة بالمجتمع حتى يبدو أنها ليست إلا أبعادا من أبعاده فإنها وإن كانت تمثل مقصدا شرعيا قائما إلا أنه مقصد كأنه يتدرج ضمن مقصد أعلى منه وهو مقصد حفظ المجتمع، فحفظ النسل بالوقوف به عند حد ذاته يبدو أنه وإن كان مقصدا شرعيا فإنه ما كان كذلك إلا باعتباره يقضي إلى حفظ المجتمع وانتظام أمره، وهذا هو سر إدراجها في هذا السياق ضمن مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع.

إن الغاية التي رسمها الدين لحياة الإنسان إنما هي كما يتناه سابقا إنجاز مهمة الخلافة في الأرض، ولو كان الإنسان سليما في نسله بالمعاني الثلاثة التي أوردناها آنفا ولكنه انحصر على وضع الفردية في قيامه بأداء تلك المهمة لما استطاع أن يحقق منها شيئا يذكر، ولكن تلك المعاني إذا ما انخرطت في دائرة المجتمع، بحيث تأخذ أبعادها الاجتماعية فإنها تقضي إلى مجتمع قوي، قوي بقوة التحدّد فيه، وصحة انساب الأفراد إليه، وشدّة تحامهم به، وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون المحضن الصالح لأن يقوم فيه الإنسان في بعده الفردي وفي بعده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة، فيكون إذن مقصد حفظ النسل إنما هو من أجل تحقيق مقصد حفظ المجتمع.

2- مسالك حفظ النسل

لما كان حفظ النسل بالمعنى الذي شرحناه على هذا النحو من الأهمية فيما يسرّ للإنسان من أداء مهمته في بعده الاجتماعي على وجه الخصوص، فإنّ الدين جاء يشرّع له ليتّهي به إلى حفظ المجتمع. وقد تواتر في الشريعة من الأحكام المتعدّدة في المحالات المختلفة ما يتّهي إلى القطع بأنّ حفظ النسل في ذاته وفيما يتّهي إليه من حفظ المجتمع هو مقصد ضروري من مقاصد الدين. وقد شملت هذه الأحكام المفضية إلى ذات هذا المقصد المعاني الثلاثة التي تضمّنها معنى حفظ النسل على نحو ما شرحناه وهو ما نبيّه تالياً ببعض الأمثلة.

أ- حفظ النسل بالإنجاب

أشرنا سابقاً إلى أنّ أوّل مراتب حفظ النسل هو إنجاب الذرية لاستمرارية المجتمع في التحدّد ولمحافظته على قوّته؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة الإسلامية في سبيل حفظ النسل من هذه الجهة تشرّع للإنجاب بالطلب، ولم تترك أمره عفواً يرتفع بالرغبة الذاتية حتى وإن كانت تلك الرغبة نظرية في الإنسان، فلكل الرغبة قد نظراً عليها طولاً وتضعفها أو تحيد بها عن طبيعتها، فيؤدّي ذلك إلى عطر انقطاع النسل واتدناؤ المجتمع، وما نراه اليوم في بعض المجتمعات الغربية من عزوف عن الإنجاب شاهد على ذلك.

ومحمل الأحكام الشرعية الواردة في هذا الشأن لئن كانت في حقّ ذات الأفراد تتوزّع بين الأحكام الخمسة المتدرّجة من الوجوب إلى المنع بحسب الظروف الخاصة بكلّ فرد، فإنّها في حقّ المجتمع ككلّ تقع في وجوب؛ وذلك لأنّ الحفاظ على استمرارية الوجود الإنساني في هيئته الاجتماعية أمر واجب، وهو لا يتمّ إلّا بالإنجاب فيكون أمراً واجباً أيضاً،

فإذا ما افترضنا أنَّ المجتمع نواطاً بشكل أو بآخر على التوقف عن الإنجاب أو على إضعافه بحيث يخل ببقوته واستمراره فإنه بذلك يلحقه إثم كبير.

وقد جاء الأمر بالإنجاب مُضتاً ابتداءً في الأمر بالزواج والبحث عليه باعتبار أنَّه هو السبيل الوحيد الذي ينبغي أن يكون سبباً شرعياً للإنجاب، وهو ما جاء في قوله صَلَّى الله عليه وسلَّم: « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ^١، وإذا رسم الشرع للزواج مقاصد عدة فإنَّ مقصد الإنجاب يأتي على رأسها؛ ولذلك فإنَّ الزواج المطلوب في الشرع هو الزواج المنحب أو الأكثر إنجاباً، وهو ما تضمنه قوله صَلَّى الله عليه وسلَّم: « تزوجوا الودود الولود فإنِّي مباه بكم الأمم يوم القيامة » ^٢. ومما جاء في الشرع أمراً مباشراً بالإنجاب قوله صَلَّى الله عليه وسلَّم: « فاكثروا تكثروا فإنِّي مباه بكم الأمم » ^٣. وباستقراء أحكام الزواج تبين أنَّ طلب النسل عنصر أساسي في كلِّ تلك الأحكام، وهو ما يبيد أن الشرع يقصد إلى حفظ النسل بطلب الإنجاب.

ومما يؤيد هذا المعنى ويكمِّله ما جاء في الشرع من دفع لكلِّ الموانع التي تعوق الإنجاب، ويأتي على رأس ذلك النهي عن ترك الزواج وهو سبب النسل بالتبطل أو الاحتشاء أو قطع الشهوة بصفة نهائية أو العزل أو قطع الأرحام أو الإحهاض أو غير ذلك مما يكون سبباً في تعطيل النسل بغير عذر مقبول، فقد ورد في كلِّ ذلك نهْي شرعي، وتوافقت عليه آراء الفقهاء، ومن ذلك أنَّه صَلَّى الله عليه وسلَّم كما قال سعد بن أبي وقاص: "رَدَّ النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم على عثمان بن مظعون التَّبَلُّ، ولو أفنَّ له لاخصصنا" ^٤. ويلحق بهذا أيضاً منع الوطء الذي لا يثمر نسلاً مثل الفواط

[1] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب من استطاع الباءة فليتزوج.

[2] أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في تزويج الأبكار.

[3] أخرجه عبد الرزاق في المصنَّف: كتاب النكاح، باب ومحبوب النكاح.

[4] أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب ما يكره من التبطل والخصاء.

والوطء في أديار النساء، فما ذلك إلا لأنه تصرف للشهوة في غير إثمارة للولد.

إنَّ محمل هذه الأحكام المتعلِّقة بإنجاب الذرية إمَّا بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة تفيد بتواترها وأطرافها أنَّ حفظ النسل مقصد شرعي يتحقَّق أوَّل ما يتحقَّق بالتوجه إلى الإنجاب والأمر به والبحث عليه، فإنَّ إنجاب الذرية هو الأساس في حفظ النسل، والامتناع عنه هو السبيل إلى انقطاعه أو ضعفه، وطلب الإنجاب بحكم الدين إنَّما هو من السبل الشرعية لحفظ النسل.

ب . حفظ النسل بحفظ النسب

يُقصد بحفظ النسب أن يكون الولد منسباً إلى أصله من أب وأمٍّ على وجه معلوم، بحيث يُعرف أبوه وأمُّه على وجه الحقيقة، ويقصد بضياغ النسب أو اختلاطه عكس ذلك، بحيث يكون الولد مجهول الأب أو الأمٍّ أو هما معاً، أو يكون منسوباً إلى غير أبيه وأمِّه الحقيقيين على أنه ابن لهما أو لأحدهما على وجه التدليس. وإذا اختلطت الأنساب بشكل واسع أصبح الفرد في المجتمع الذي يعيش فيه غير معروف القرابة من أخلاها إلى أجدانها.

وقد يبدو في الظاهر أنَّ حفظ النسب كما شرَّحناه ليس له من مدخل قوي في حفظ النسل، وبالتالي فليس له من مدخل قوي في حفظ المجتمع؛ إذ يمكن أن يكون النسل قوياً ومنعزلاً في المجتمع حتى وإن لم يكن النسب محفوظاً على نحو ما يتَّ، ولعلَّ هذا الظنُّ هو الذي أدَّى بعض العلماء إلى اعتبار حفظ النسب ليس من المقاصد الضرورية للشرعة وإنَّما هو من المقاصد الحاجية، وهو ما عبَّر عنه ابن عاشور بقوله: "قد يقال إنَّ عنه من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى

[1] راجع تفصيلاً لها في: محمد البري، مقاصد الشرعة الإسلامية: 257 وما بعدها.

معرفة أنَّ زيدا هو ابن عمر... وحفظ الأسباب بمعنى إلحاق الأبناء بأبائهم من الحاحي للأبناء وللأباء".¹

ولكن عند التأمل يبدو أنَّ الأمر ليس كذلك، وأما حفظ النسب هو ضرورة من ضرورات حفظ النسل، وهو بالتالي ضرورة من ضرورات حفظ المجتمع؛ إذ بالإضافة إلى ما لجهة النسب واختلاطه من أثر في انحلال الرابطة الأسرية بالتحلل عواطف الأبوة والبنوة، فإنَّ علم النفس أصبح يثبت على وجه اليقين ما لجهة النسب من تأثير نفسي مدمر على شخصية المجهول نسب، وهو تأثير كبير ما يتعدى إلى انحلال الرابطة الاجتماعية بينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه بما تقتضي إليه تلك الجهة من نقمة على المجتمع قد تنتهي إلى العمل على تدميره.

وإذا ثبت ذلك فإنَّ النسل إذا لم يحفظ نسبه لا يكون هو محفوظا في ذاته إذ تشابه أمراض النفس، ولا يكون مفضيا إلى حفظ المجتمع إذ يكون عامل اضطراب فيه؛ ولذلك فقد اعتد ابن عاشور لمن رأى من العلماء أنَّ حفظ الأنساب مقصد ضروري بالرغم من أنَّه هو لا يرى ذلك كما أوردنا ولَّيه أنفا بقوله: "ولكن لما كانت لقوات حفظه [أي النسب] من مجموع هذه الحوائج عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتضرم بها دغامة العائلة اعتبر علماءنا حفظ النسب في الضروري"².

ولكن ابن عاشور وإن كان كما يبدو من كلامه أنَّه لا يعتبر حفظ النسب مفصدا ضروريا فإنه يقر بما له من عظيم الأثر في حفظ النسل وحفظ المجتمع، وهو ما يتنه بوضوح في قوله: "ولا شك عندي في أنَّ حفظ النسب المرجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى غير بأصله، والأصل إلى الرقعة والحنو على أصله سوقا حبليا حقيقيا، وليس أمرا

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 235، 237

[2] نفس المصدر: 236

وعندها، نحرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشك عنه ناظر إلى معنى نفسياني عظيم من أسرار التكوين الإلهي، علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومة^[1].

ويدو من استقراء الأحكام الشرعية المتعلقة بالنسب أن هذه الأحكام تنفخ في معرض تنوعها عند مقصد حفظ النسل، وذلك سواء فيما يتعلق بالزواج وأحكامه، أو فيما يتعلق بالزنا وما رتب عليه من عقاب، فالأحكام في هذين البابين تنتهي إلى تحقيق ذات المقصد، وهو حفظ النسل، وذلك بفعل ما من شأنه حفظ النسل في النوع الأول، ودفع ما من شأنه اختلاله في النوع الثاني.

فتشريع الزواج ابتداء سبيلا شرعيا وحيدا للإفضاء الجنسي إنما هو لمقاصد من أبرزها حفظ النسب، ولذلك فقد أقر الإسلام النكاح بالزواج على النحو المعروف بين المسلمين، وأبطل جملة أخرى من الأنكحة كانت متداولة في الجاهلية^[2]، إذ كل تلك الأنواع من الأنكحة مظنة لأن يخطئ فيها النسل، إلا النوع الذي أبقي عليه، فإنه لا مظنة فيه للاختلاط، وإنما تكون الأنساب به محفوظة لا اختصاص الرجل فيه بالمرأة لو أكثر إلى أربع واختصاصهن به، فيبين إذن أن التشريع للزواج على النحو المعروف إنما من مقاصده الأصلية حفظ النسب، وذلك ما أثار إليه ابن عاشور في قوله: "واستقراء مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسب لا شك فيه ولا محيد به عن طريقة النكاح بصفاته التي قررتها"^[3].

وحكم الإشهار في الزواج إنما من أبرز مقاصده إثبات النسب، إذ به تعرف العلاقة الزوجية بشيوعها بين الناس، ويعرف بالتالي أن النسل

[1] عن المصنف: 354.

[2] راجع هذه الأنواع في حديث مطوك لعائشة العريضة البخاري في كتاب النكاح.

[3] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 354.

المتأني منه إنما هو منسب إلى ذنبك الزوجين، ولكن لو كان الزواج سرّاً غير معروف عند الناس فإنّ ذلك قد يؤدي إلى أن ينكر نسب النسل المتأني منه إلى أبويه من قبل المحيط الاجتماعي الذي يعيشان فيه حتى وإن كان النسب في ذاته صحيحاً، إذ لا تعلم بينهما علاقة زوجية، وهو ما يكون له الأثر السلبي على النسل من الناحية النفسية والاجتماعية كما ذكرناه آنفاً دون أن يتفع فيه صحّة النسب في ذاته.

وكذلك الأمر في حكم العدة، إذ هي مشروعة لاستبراء الأرحام حتى يعلم نسب الحمل في المعتدة إلى الزوج الأوّل ولا يخلط مع نسل الزوج الثاني في حال لو لم تستكمل العدة. والحكم الشرعي يمنع الثبني لا يخرج عن تحقيق مقصد حفظ النسب لحفظ النسل أيضاً، إذ نسبة الولد إلى غير أبيه بالثبني يشبه عند الناس بأنّه منسوب إليه على وجه الحقيقة، وقد يقع ذلك في نفس الولد نفسه، فإذا ما اكتشف يوماً ما أنّ نسبته بالثبني ليست هي الحقّ كان لذلك وقع مدمر على نفسه.

وفي سبيل دفع أكبر الأسباب التي تفضي إلى اختلاط الأنساب، وتعمق دون حفظه ورد في الشريعة الحكم بتحريم الزنا، وربّ عليه عقاب في غاية الشدّة وهو الرجم في حالة الإحصان، قلعاً لما حرم الزنى هذا التحريم الغليظ، وربّ عليه هذا العقاب الشديد والحال أنّه في ظاهره ليس فيه اعتداء شخصي على أحد طرفيه إذا كان بالتراضي، كما أنّه لا يرى في ظاهره أنّه تناسب فيه شدّة العقوبة مع ذات الفعل؟ إنّ المتأمل في ذلك يكتاد لا يجد مبرراً لشدّة العقوبة على الزنى إلّا في كونه باباً مشرعاً للضرر بالنسل من جهتين.

الجهة الأولى أنّ الزنى يضرّ أبماً ضرر باستمرار النسل وتحدّده في المجتمع، إذ هو باب عندما يفتح فإنّه يزهد في الزواج الذي يضرّ الذرية؛ وذلك لأنّ الزنى يقصد منه مجرد إعطاء الشهوة الجنسية وليس لإنتاج

الفرية، بل إنه يعمل فيه على تلافي الإيجاب ما أمكن، وحينئذ فإن مصيره عند شيوخه ينتهي إلى الضرر بالنسل من حيث تقليل أعددائه، والأيلولة بالمجتمع إلى ضعف إمكانية تحذره حتى ينتهي إلى التضيخوخة وربما إلى الافتراض بتناقص نسله.

ولقد جاء القرآن الكريم بقرن في مواضع كثيرة جريمة الزنى بحريمة قتل النفس كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء/32-33)، وفي هذا الاقتران كما نبه إليه الشيخ أبو زهرة إشارة إلى أن بين الزنى وقتل النفس مناسبة أو جهة جامعة، لأن في الزنى قتلا للنسل، وفي جريمة القتل قتل نفس واحدة، فإذا كانت جريمة القتل اعتداء على شخص واحد، فجريمة الزنى اعتداء على أنفس كثيرة كانت تريد حياة كريمة، فلم تزل الحياة، أو نالتها قليلة مهينة¹، وهذا الوضع نجد له مصداقا اليوم في تناقص كثير من المجتمعات العربية بسبب ما يشيع فيها من الزنى على أنه سلوك عادي ليس فيه من تحریم.

والجهة الثانية أن الزنى باب عريض لا احتلاط الأنساب، إذ هو علاقة غير معلنة في الغالب ولا منضبطة ولا تترتب عليها مسؤولية، وذلك ما يدفع إلى تصلل الأطراف المشاركة فيها مما ينتج عنها من الأبناء، فإنما هم ينشأون على غير نسب معلوم، وهو ما يؤدي إلى ضرر عظيم بهم في أنفسهم، وضرر بالمجتمع الذي يعيشون فيه، إذ "ينشأون ولهم شذوذ يجعلهم لا يثقون الناس ولا يثقهم الناس، فيكونون مصدر أذى مستمر، وتلك بهم عرى الجماعة، وتذهب وحدتها وقوتها"². ولعل تشديد عقوبة الزنى على المحسن من أسبابها أن الزنى في حال الإحصان أكثر مظنة

[1] أبو زهرة، العقوبة، 65.

[2] نفس المصدر، 65.

لاختلاط الأنساب، إذ يُنسب الأبناء فيه إلى غير آبائهم الحقيقيين تحت غطاء الزواج، وهو زيف تنشأ عنه أضرار عظيمة.

لقد حاجت الشريعة بأحكام واسعة ومشددة تهدف كلها إلى تحقيق مقصد حفظ النسب بقاية تحقيق مقصد حفظ النسل، إذ لا يكون النسل قوياً في ذاته من الناحية النفسية على وجه الخصوص إلا بصحة النسب وشهرته ووضوحه، وكل ذلك ينتهي إلى حفظ المجتمع، إذ حفظ النسل يقضي إلى العلاقة السوية بين الأفراد وبين مجتمعهم، وإلى شعورهم بشدة انتمائهم إليه، وإلى حرصهم على العمل من أجل عبيره وصلاحيه، وإذا كان النسل مختلط الأنساب فإنه لا يكون إلا مشاكساً للمجتمع، حاقداً عليه، عاملاً على اضطرابه إن لم يكن على تدميره.

الفصل الثاني

مقصد حفظ الكيان الاجتماعي

تمهيد

بيّنا سابقا أنّ الإنسان لا يمكن أن يؤدي مهمته التي من أجلها خلق إلا إذا كان متحرّطا في هيئة اجتماعية، وأنّ هذه الهيئة الاجتماعية لا يمكن أن يؤدي الإنسان من خلالها مهمته في الخلافة إلا إذا كانت محفوظة من العيوب والآفات التي تجعلها مفككة عديمة. وإذا كان الدين قد شرع لحفظ النسل بما جعله مقصدا أساسيا من مقاصد الشريعة كما بيّنا، فإن حفظ النسل لا يكفي وحده لحفظ المجتمع وإن كان عنصرًا ضروريًا من عناصر ذلك الحفظ.

إنّ المجتمع الإنساني هو شبكة معقّدة من العلاقات بين مكونات متعدّدة فيه، لعلاقات بين الأفراد، وعلاقات بين الفرد والهيئة الاجتماعية العامة، وعلاقات بين الفرد وبين القيادة العليا للمجتمع متعلّقة في الدولة أو ما يقوم مقامها، وعلاقات بين الفرد وبين المؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة وغيرها، وكلّ هذه العلاقات تنوّع إلى علاقات روحية أخلاقية، وعلاقات قانونية تنظيمية، وينتظم من كلّ ذلك بناء متكامل يتجاوز في معناه معنى النسل أفرادًا، وهو ما نطلق عليه في هذا المقام اسم الكيان

الاجتماعي. وإذا كان هذا الكيان الاجتماعي يمثل معنى عاماً يشتمل على عناصر عدة فإن من أهم عناصره التي لا يكون له حفظ إلا بحفظها عنصرين أساسيين: المؤسسة الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية.

وإذا لا يمكن أن يقوم مجتمع صالح لأن يقوم فيه الإنسان بمهمة الخلافة إلا بصلاح هذين العنصرين من مكونات الكيان الاجتماعي، فإن الدين جاء يولي اهتماماً بالغاً بهذه البنية من حيث هذان العنصران بالأخص، حتى إنه جعل تحقيق ذلك الصلاح فيهما مقصداً شرعياً أساسياً من مقاصده، وشرع من الأحكام التي تؤدي إلى ذلك الحفظ أحكاماً كثيرة تعدد في صورها ومحالاتها ولكنها تلتقي عند تحقيق ذلك المقصد الذي هو حفظ البنية الاجتماعية لحفظ المجتمع.

1 - حفظ المؤسسة الاجتماعية

تعني بالمؤسسة في هذا المقام بناء المجتمع على أساس أن يكون مكوناً من كيانات ذات نظام بحكمها في ذاتها، وبحكمها في علاقاتها بالكيان الأكبر الذي هو كيان المجتمع. والمؤسسة بهذا المعنى تعتبر عنصراً من العناصر الحاسمة في التماسك الاجتماعي، وبالتالي في قوة المجتمع وقدرته على النمو، وقدرته الإنسان فيه على التعبير في الأرض، وذلك ما اكتشفته المجتمعات الحديثة في الحضارة الغربية، فأقامت بناءها على المؤسسات، وأصبحت مجتمعات فاعلة.

وقد جاء الدين في سبيل حفظ الكيان الاجتماعي بشرع أحكاماً كثيرة غايتها أن يكون المجتمع مبنيّاً على ثقافة المؤسسة، وأن يكون قائماً في هيكله العام على نظام مؤسسي، ومنحكوماً في حركته العامة بنظام مؤسسي، بحيث يكون المجتمع كله مندرجاً على نحو أو آخر في شبكة مؤسسية، في نظامها تنجز الأعمال، ومن خلالها تدار الحياة. ومن يستقرئ ذلك في أحكام الدين يثبت لديه على وجه القطع أن قيام البنية

الاجتماعية على المؤسسة هو مقصد من مقاصد الشريعة يفضي إلى تحقيق مقصد أعلى هو حفظ المجتمع.

وأحكام الدين التي شرعت من أجل بناء المجتمع بناء مؤسسيا منها ما ورد في مورد البناء الثقافي العام الذي يشكل العقول على ثقافة المؤسسة، وذلك سواء بإرشاد ثقافي مؤسسي عام متعل في أوامر ونواه شرعية يتضمنها ذلك الإرشاد، أو ما ورد بتشريع لمبادئ عامة ذات مغزى مؤسسي في محالات من الحياة مختلفة مع إمكان أن تتخذ تلك المبادئ بالاجتهاد أشكالاً تطبيقية مختلفة، مثل العبادات المتعلقة بالسياسة والاقتصاد والأمن. ومنها ما ورد في مورد التشريع التفصيلي، وهو ما يكاد يتحصر في التشريع لمؤسسة الأسرة دلالة على أهميتها في بناء المجتمع، وإرشادا أنموذجيا لساير البناء المؤسسي في كيان المجتمع.

أ. الحفاظ بثقافة المؤسسة

توجه أحكام الدين وإرشاداته إلى تكرين العقول على ثقافة المؤسسة التي ينظم فيها أفراد المجتمع في هيات ومنظمات تسير بحسب تراتيب محددة يلتزم بها الجميع، بحيث لا يبقى فرد في المجتمع متروكا لفرديته المطلقة لا ينظمه مع الآخرين ناظم مباشر. ولعل من أين ما يتخلل هذا التوجيه الثقافي قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»¹، فذلك توجيه نبوي إلى وجوب أن يتعرض كل مسلم في كيان اجتماعي مع ما يقتضيه من ترتيب دون أن يبقى مرسلا دون انتماء.

وحكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو حكم شرعي واجب بتدرج ضمن هذا التوجيه المؤسسي؛ ذلك لأن هذا الواجب يتعرض به كل فرد من الأفراد في مؤسسة زاعية للمجتمع، هي مؤسسة الأمر

[1] رواه أبو داود: كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون.

بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعني هذا الانخراط الذي يكون وفق شروط وترتيب محددة أن الفرد المتخراط يغير بانخراطه المؤسسي هذا عن انتماء إلى المجتمع يكون به حرصا على صلاحه وخيره، مستشعرا أنه إن لم يفعل ذلك فقد عرض المجتمع إلى الاضطراب والانحلال، وذلك وفق قوله عليه الصلاة والسلام: « لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق إطرا، أو تبصرن الله قلوب بعضكم على بعض »¹، إنه تكليف مؤسسي اجتماعي يشعر بمسؤولية الفرد إزاء المجتمع، فتحترط في هذه المؤسسة من مؤسساته، وهي مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتكاد تكون العبادات كلها وعلى رأسها الصلاة تكف المسلم ثقافة مؤسسية، وهي التي تبدو في ظاهرها مجرد علاقة بين العبد وربّه، ولكنها في حقيقتها تربي المسلم تربية جماعية تقوم على الانخراط ضمن مجموعة يحكمها الانضباط والتراضي، وذلك من مقومات الثقافة المؤسسية، ألست صلاة الجماعة وهي المطلوبة في الدين مؤسسة جماعية ينتمي إليها المصلّي خاضعا لترتيبها المتظمة، وكذلك الأمر في فريضة الحج، وفي فريضة الزكاة، وفي سائر العبادات الأخرى².

وفي نطاق هذا التوجيه المؤسسي العام الذي يربي المسلم على ثقافة الانضباط للجماعة جاءت في الدين أحكام شرعية ذات طبيعة مؤسسية في مجالات مختلفة من مجالات الحياة الاجتماعية، ولكنها أحكام تتصف بالكلفة والعموم، وتتفادى التفاصيل والجزئيات، فسحا لمجال الاحتداد للمسلمين كي يستنبطوا من الأشكال التطبيقية لتلك المؤسسات ما يناسب ظروفهم المتغيرة، ولكن وفق تلك المبادئ الكلية العامة.

[1] رواه أبو داود: كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي.

[2] راجع في هذه المعاني: أبو هريرة في المجتمع الإسلامي: 15 وما بعدها، وحسن الترابي: الصلاة عماد الدين.

ويمكن أن نذكر في هذا الصدد على سبيل المثال المبادئ الدستورية التي تؤطر مؤسسة الحكم متمثلة في قيام الدولة على الدين، وسيادة الشرع، وسلطان الأمة، والشورى^١، والمبادئ العامة التي تؤطر مؤسسة العلماء من مثل تلك القيم التي تحكم العلاقة بين المعلمين والمتعلمين، والقيم التي تحكم العلاقة بين العلماء والحكام، والقيم التي تحكم العلاقة بين العلماء وأفراد الأمة، والمبادئ العامة التي تبني عليها مؤسسة القضاء من مثل القواعد التي تحكم العلاقة بين القضاء وبينهم وبين الحكام، وبينهم وبين المتقاضين، كذلك الأمر فيما يتعلق بمبادئ كلية تؤسس لكثير من هيئات المجتمع من أوقاف وحسبة وأمن وغيرها.

وإذا كانت هذه المبادئ الكلية ذات الأبعاد المؤسسية فتفاوتت فيما بينها من حيث ما أثمرت في واقع المجتمع الإسلامي من مؤسسات فعلية أنشأها ونظمها ونضجها، إلا أنها تدلّ في كل الأحوال على أن الروح العامة لأحكام الشريعة تسبح إلى بناء العقل الاجتماعي بناء مؤسسيا لا مكان فيه للفرديّة المنفردة من كلّ انتماء، وأنما هو انتظام يندرج به الفرد في المؤسسة الاجتماعية، وما ذلك إلا لتحقيق مقصد من المقاصد الشرعية العامة، هو مقصد حفظ المجتمع الذي تسهم المؤسسة الاجتماعية في تحقيقه بقدر كبير.

ب - الحفاظ بمؤسسة الأسرة

إذا كانت أحكام الشريعة قد جاء فيها توجيه عامّ إلى ثقافة المؤسسة الاجتماعية، ووردت فيها مبادئ كلية عامة من شأنها التأطير المبدي للكثير من مؤسسات المجتمع، فإنها قد عصت واحدة من تلك المؤسسات الاجتماعية ببيان تفصيلي شامل، وهو بيان ورد على وجه الطلب يبيّن الأصول العامة لتلك المؤسسة، وبملا تلك الأصول العامة

[١] راجع: إبراهيم زيد الفكياني - نظام الحكم في الإسلام: ٢٧٠ (ضمن كتابه في الفكر الإسلامي)

بأحكام تفصيلية لا يدايها في التفصيل من بين كل البيان القيني سوى أحكام العبادات، وتلك المؤسسة هي مؤسسة الأسرة.

إن ما جاء في الشريعة من أحكام تفصيلية لمؤسسة الأسرة من مؤسسات المجتمع، وما أحرطت به تلك الأحكام من تشديد إنما يعكس ما لهذه المؤسسة الاجتماعية من أثر بالغ في حفظ المجتمع، إذ هي البنية الأولى في بنيانه، فإذا ما انهارت انهار البنيان كله، وإذا ما حفظت تماسك ذلك البنيان. ولعل هذا التفصيل في أحكام الأسرة يعتبر أيضا تعليما للمسلمين كيفية بناء سائر المؤسسات التي لم يرد فيها تفصيل، استنباه من هذا التفصيل الوارد في الأسرة، إذ المؤسسات الاجتماعية وإن كانت مختلفة في طبيعتها إلا أنها موحدة في الثقافة التي تحدثها، وفي الغايات التي تهدف إليها، وهي حفظ المجتمع بقوة البنيات التي يتكون منها، وتماسك اللحمة بينها.

وإنما تعتبر مؤسسة الأسرة هي الحافظة للكيان الاجتماعي لاعتبارات عدة. منها ما ذكرناه سابقا من أنها هي المحض الذي ينشأ فيه الأفراد على تربية اجتماعية تؤهلهم نفسيا وعمليا للاندماج في المجتمع والاندماج إليه والعمل لصالحه، خلافا لمن ينشأ في غير أسرة فإنه يكون متوحشا من المجتمع إن لم يكن مشاكسا له، عاملا على هدمه. ومنها أن الأسرة هي الخلية التي تنشأ منها وتمتد لأواصر اجتماعية متعددة، فمن أسرة النسب إلى أسرة الصهر إلى أسرة المثيرة إلى أسرة القبيلة، وكل تلك الأواصر هي امتدادات تنشأ مكونات المجتمع إلى بعضها بعضا، فيتماسك بها البناء الاجتماعي، ويقوى كيانه.

وإذا كانت للأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة مقاصد تروم تحقيقها في ذات الأسرة سعادة لأفرادها في عيشهم المشترك، وإشباعا لأشواقهم في البقاء بحفظ النسل، فإن لها مقاصد تروم تحقيقها في المجتمع من

علائها؛ ذلك لأن الأسرة هي الخلية الأولى من خلايا المجتمع، فمستقبله من نهضة وارتكاس يتوقف إلى حد كبير على ما تكون عليه الأسرة من حال الرقي أو التدهور، وإذا فإن الأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنًا شخصيًا بهم أفرادها فحسب، وإنما هي شأن اجتماعي، فيبني إذن أن تُبنى الأحكام الشرعية المنظمة لها على ما يؤدي إلى مقاصدها في المجتمع بالإضافة إلى ما يؤدي إلى مقاصدها في ذاتها.

ومن أبرز ما يدلّ على المقصد الاجتماعي من الأسرة أن الدين قد اعتبرها في أحكامه شأنًا اجتماعيًا وليس شأنًا شخصيًا، وأوكل شرطًا كبيرًا من شؤونها إلى المجتمع يرى فيه رأيه، ويعالجها بمعرفته، ولا أدلّ على ذلك من أن الخطاب في هذه الشؤون جاء خطابًا جماعيًا بالرغم مما تبدو عليه هذه الشؤون من صيغة شخصية لا تتعلق إلا بذات الأسرة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْفِرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ (البقرة/221)، وقوله: ﴿وَالْكُفْرُ الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ﴾ (النور/32)، وقوله: ﴿وَإِنْ عَلِمْتُمْ شِقَاقَ بَيْتِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء/35)، فهذا الخطاب القرآني المطّرد في شؤون الأسرة لحماة المسلمين وليس لأفراد الأسرة يدلّ على أن في أحكام الأسرة مقصدًا اجتماعيًا أساسيًا.

ولعلّ هذا المقصد الاجتماعي العام للأسرة هو أن تكون هذه الأسرة عامل وحدة اجتماعية، وذلك بما يقضي إليه بناؤها ابتداء وتصرفاتها بعد البناء من تقوية اللصقة بين أفراد المجتمع وإثباته، بحيث يكون للأسرة دور اجتماعي أساسي فيما يسرده من التآلف، وما يربطه من صلوات الودة، وما يسود فيه من قيم الأخلاق، وما يحكمه من القوانين والآداب، ومن أن تبقى حيية ذاتها ولو كان ذلك من أجل تحقيق مصالحها التي يعود حقًا نفعها عليها في ذاتها ولكن على وجه الاقتصاد الذي لا يتعدى به شيء من ذلك النفع إلى المجتمع فضلًا عن أن يكون مفضيا إلى ضرر به.

ويبدو هذا المقصد في أحكام الشريعة وتوجيهاتها في شأن الأسرة ابتداء من التوجيهات التربوية لأعضائها جميعاً، التزاماً لأداب الرعاية المتبادلة والتعاون المشترك، وخضوعاً لمقتضيات الحقوق والواجبات، وأخذاً في التعامل بالبر والاحترام والمودة والرحمة، فذلك كله لمن كان مقصوداً منه أن تعيش الأسرة الحياة السعيدة، إلا أنه مقصود منه أيضاً إعداد الناشئة في نطاق الأسرة ليعيشوا الحياة الاجتماعية المتطلبية لكل تلك الصفات، فكانت الأسرة بهذه التوجيهات تغدو محضناً تدريبياً يهيئ للحياة في المجتمع حياة التضامن والتكافل والوحدة والتعاون.

والتأمل في أحكام الأسرة ابتداء من الخطبة إلى الطلاق يجد محيطاً رابطاً بينها جميعاً قد يظهر جلياً أحياناً، وقد يدق أحياناً أخرى فلا يدرك إلا بالتأمل، وهو العمل على تقوية الرابطة الاجتماعية في أوسع مدى ممكن من الدوائر، والعمل على نزع أسباب التنافر والتنازع التي يمكن أن تنشعب فيها. وأول ما يبدو ذلك في النهي عن الزواج من الأقارب، فكانت المقصد من ذلك إلى جانب المصلحة الصحية هو توسيع دائرة الأسرة الأسرية إلى أبعد ممّا يتحقق بزواج الأقارب، فإذا مقتضيات الألفة والتعاون والمودة تمتد من دائرة الأسرة الصغيرة إلى دائرة الصهر الأوسع.

ومن أحكام الأسرة أن يكون تأسيسها بالزواج شأنًا اجتماعياً يشرف عليه الأهل من الطرفين بالولاية، ويشارك فيه المجتمع بالإشهار، فإذا ما شابتها أثناء رحلة الحياة شوائب الشقاق أشرف المجتمع على ذلك بتحكيم حكمين من أهل الزوج والزوجة للحيلولة دون ما عسى أن يتركة

[1] جاء في الإحياء القرواني: 38/2 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنكحوا القرابة القريبة ممن قوله يخلق صانها» وعلق عليه العراقي بأن ابن الصلاح قال: لم أجد له أصلاً محضاً، وإنما المعروف قول عمر رضي الله عنه لأن الصالحين: «قد أحببت فأنكحوا في الزواج» أي قد ضعف لديكم فأنكحوا في الزفاف، وقد ثبت العلم الحديث أن الفروج من الأعراس مطعون بالمرض وعلامات كثيرة.

ذلك الشقاق من أثر سلبي على العلاقات التي كانت قد توطدت بأصرة الصهر، وذلك إما استنفاذا للمعاشرة بالمعروف، أو إنهاء لها بإحسان.

وفي هذا الاقتراح لبناء الأسرة بإشراف المجتمع، وفي تعهده بعد ذلك لتقويم بنته، وفي الإشراف على إنهائه بالإحسان إذا ما اقتضى الحال ما يرحى بأن لأحكام الأسرة فيما بين مبتدئها ومنتهائها مقصدا اجتماعيا ينتهي إلى حفظ المجتمع وحدة وتآلفا وترابطا وتعاوناً، وذلك ما يهتبه لأن يحل الإنسان قائما بأداء مهمة العلاقة في الأرض التي هي الغاية العليا من الحياة، والمقصد الأعلى من الدين، وكلّ الأحكام المتعلقة بالأسرة تنتهي إلى هذا المقصد سواء كان ذلك بصفة حلّة ظاهرة، أو بصفة فيها بعض الحفاء¹.

جـ. الحفظ بمؤسسة الدولة

إذا كانت الأسرة هي المؤسسة الأصغر التي تسهم في حفظ المجتمع، فإن فوقها مؤسسات عديدة تهدف كلها إلى تحقيق ذلك المقصد، وهي مؤسسات يمكن أن يستحدث منها بالاجتهاد ما يتلاءم مع الظروف التي

[1] لاسي الغنواء والأصوليون هذا البعد الاجتماعي للأسرة باعتباره مقصدا من مقاصدها، ولكنهم فيما يعلم لم يدعوا به بقاء، ففي حربها معلومة ومن ذلك ما قاله صاحب المصوّل: "تحقق بهذا العقد (عقد النكاح) التوافق من المصالح الدينية والمدنيّة، من ذلك حفظ النساء وإقيام عليهن والإقلال، ومن ذلك عبادة النفس من فناء، ومن ذلك تكثير عباد الله وأئمة الرسول صلى الله عليه وسلم" (المرجعي - المصوّل: 4/193)، وإلى مثل ذلك ذهب الإمام الغزالي (راجع: إحياء علوم الدين: 2/24 وما بعدها)، وقد رفق ابن حاشور بهذا البعد الاجتماعي في مقاصد الشريعة عند حديثه عن الصهر في غير مكان كاف لما يمتد به ذلك إلى الجسم الاجتماعي الأكبر من روابط ينسبك بها وتوحد وإن حاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: 345 وما بعدها)، وقد كان أبو زهرة أحد من ارتبوا بهذا البعد الاجتماعي للأسرة حينما قال: "فإن كان الإنسان حواءا اجتماعيا لا يعيش إلا في مجتمع، فالوحدة الأولى لهذا المجتمع هي الأسرة، فهي الحلقة التي تنهى فيها أنواع الفروع الاجتماعي في الإنسان عند أول استيفائه للحياة، ففيها يعرف ما له من حقوق، وما عليه من واجبات، وبها تكون مشاعر الثقة والأمانة الإنسانية، وتولد مدونة الآثار" (أبو زهرة: الأحوال الشخصية: 179).

يطلب فيها المجتمع، والأوضاع التي تطلّبها عليه، ويكون هدفها جميعاً ما يحقّق حفظه. وتنتهي تلك المؤسسات المحافظة للمجتمع بمؤسسة هي أعلاها جميعاً، وهي مؤسسة الدولة.

وكما جاء في الدين الأمر بإقامة مؤسسة الأسرة، وجاءت فيه الضوابط والقواعد التي تحكم تلك المؤسسة، جاء فيه أيضاً الأمر بإقامة مؤسسة الدولة، وضبطت أصولها وقواعدها التي بُنِي عليها وإن يكن بأقل من ذلك التفصيل الذي ورد في شأن الأسرة، وربما يكون في هذه الأسرار والضوابط المتعلقة بالمؤسستين الحافظتين للمجتمع من أدناه ومن أعلاه ما يوجّه إلى أنّ هذا المجتمع إذا ما حفظ من طرفه على هذا النحو من المؤسسة فينبغي أن يكون كذلك أيضاً في جسده الكبير الواقع بين ذلك الحدين، سوى أنّ الطرفين قد حفظا بنصوص تضمن أحكاماً بيّنة حتى لا يظال الاضطراب من أدناه أو من أعلاه، وترك الأمر فيما بينهما للاجتهاد قياساً على المقاصد المؤسسة العامة التي بُنِي عليها المؤسستان.

ومؤسسة الدولة جاء في الدين أنّ إقامتها أمر واجب، فليس لأفراد المجتمع الإدعاء بأنهم قد بلغوا من الرشد درجة أصبحوا فيها على غير حاجة إلى حكومة تدبر شؤونهم، وتمسك وحدتهم، وتضبط مجتمعاتهم، بل يجب عليهم في كلّ الأحوال إقامة مؤسسة الدولة مهما بلغوا من درجة في الرشد، وقد وصل هذا الوجوب عند بعض الفرق الإسلامية إلى درجة الوجوب الاعتقادي، فمن أخلّ به فقد أخلّ بركن من أركان العقيدة، وهو الأمر الذي قد يصل إلى الخروج من الدين كلّهُ.

وأما كان الأمر بإقامة مؤسسة الدولة على هذا النحو من الأهمية لأنّ هذه المؤسسة هي الكفيلة وحدها بأن تنظّم المجتمع، وتدبر شؤونته، وتحصيه من أسباب الاضطراب والفرقة؛ ولذلك فقد بادر النبي صلى الله عليه وسلم لما توفّرت له الأسباب بالمدينة إلى البدء في بناء هذه

المؤسسة، ولما انتقل إلى الرقيق الأعلى كان أصحابه قد نشرّوا منه هذا المقصد المنطقي إلى حفظ المجتمع فبادروا بتصب الخليفة الذي هو رمز الدولة، ثم جعلوا يدعمون هذا البناء حتى انتهى إلى ما انتهى إليه من المتانة والقوة، ولم يخامر أيّ منهم تساؤل فيما إذا كان عليهم أن يقوموا بذلك أو يمكن أن يترك المجتمع دون هذه المؤسسة السياسية التي تمكن من حفظه مقصداً أعلى من مقاصد الشريعة، ممّا يدلّ على أنّ هذه المؤسسة قد كانت مستقرّة في الوعي الديني في مقام ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

ومؤسسة الدولة التي لم يأت فيها من الأحكام التي من شأنها أن تحفظ المجتمع ما هو مفصل شأن ما جاء في الأسرة، إلاّ أنها قد جاءت في ضغطها أصول عامة تبلغ من القوة والوضوح والقطعية ما هو كفيّل بأن يحفظ المجتمع في تماسكه ووحده، وفي أدائه لمهمة التعبير، وأن يعصمه من الاضطراب المنطقي إلى الفتن، والمؤدّي في النهاية إلى عطالة المجتمع عن أداء مهامّه، إذا لم يؤدي إلى انقراط عقده وتلاشيّه. وإذا كانت تلك الأصول الضابطة لمؤسسة الدولة بما يحفظ المجتمع أصولاً متعدّدة إلاّ أنها تعود على نحو أو آخر إلى أصلين أساسيين إذا اتهم أحدهما أغضى بالمجتمع إلى الاضطراب، فكان كلّ منهما دعامّة أساسية من دعائم حفظ المجتمع بما يحفظ من قوّة الدولة وفعاليتها.

أولاً - المجتمع هو مصدر السلطة

ومعنى ذلك أنّ الأمانة الممنّلة للمجتمع هي في مؤسسة الدولة الوصيّة على نفسها، وليس أحد يوصي عليها، فأيما منهج في إدارة حياتها، وأيما خيار من خيارات تنظيم حياتها، وأيما مشروع يُراد أن يكون لها عطفة تعبير يجب أن يكون موافقاً لاختيارها، ومحلّاً لرضاها، دون أن يكون بأيّ حال مفروضاً عليها من غيرها، محمولاً عليها بالإكراه، مهما كان هذا

الغير أنها من خارجها كان يكون محتلاً أجنبياً، أو ثابتاً من داخلها متمثلاً في فرد أو في مجموعة أفراد هم أغلبية فيها مستتبدة عليها.

ومن اليقين أن الأمة حينما تكون وصية على نفسها، ويكون خيارها بيدها، فإنها سوف يكون خيارها موافقاً لدينها، فذلك وعد نبوي جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: « إن امتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم »¹، وهو ما يضمن أن تكون الدولة قائمة على رعاية الدين وتطبيقه في حياة الناس، فيكون إذن مبدأ مندرجاً ضمن هذا الأصل، وهو أصل تلك الأمة لخيارها، وولائها على نفسها.

وبندرج ضمن هذه الولاية للأمة على نفسها أنها هي التي يكون لها سلطان التنفيذ لما تختاره وترفضه من المناهج والخطط، وذلك بأن تتوب عنها من تراه الأصلح من بين أفرادها ليقوم بهذه المهمة، فتتصبه رئيساً لمؤسسة الدولة بالاختيار الحر ليتوب عنها في التنفيذ مستعيناً بمن يراه صالحاً للقيام بهذه المهمة، ثم تكون لها الرقابة عليه في أداء ما وكلته عليه، وتحابسه على ذلك، فتقره إن أحسن الأداء، وتنبهه إن أساء، وقد تعزله وتستبدله بغيره إذا أعمل بشروط الوكالة المحلل البالغ.

لقد جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ما هو مستفيض من الأدلة على أن السلطان في مؤسسة الدولة إنما هو للأمة المسئلة للمجتمع وليس لغيرها، ولعل من أبرز تلك الأدلة أن الخطاب القرآني في سياق البيان الاختيار لنظام الحياة، ولسلطان التنفيذ كان خطاباً موجهاً للأمة دون غيرها، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّلْهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ (النساء/5)، وقوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي لَاجِدَا كُفٍّ وَاحِدٍ مِمَّا مَآءَةٌ جُلُودَةٍ ﴾ (النور/2)، فالخيار الاقتصادي بالحرر على

[1] أخرجه ابن ماجة: كتاب القنن، باب السواد الأعظم

أموال السفهاء، وتنفيذ عقوبة الزنى هما من حيث الوقائع من مهام السلطة التنفيذية محلّة في رئيس الدولة وأعوانه، ولكنّ الخطاب بهما كان خطاباً موجّهاً للأمة، وهو ما يدلّ على أنّ مصدر الخيار والسلطة فيهما هو للأمة، وإستادهما الرئيس الدولة إنّما هو على سبيل الوكالة لا على سبيل الأوصاف.

ثانياً. الشورى آلية الدولة

إنّ الأمة إذا ما كانت هي الوصيّة على نفسها في خياراتها وفي تنفيذ تلك الخيارات وتعيين منقلبيها، فإنّ كلّ ذلك ينبغي أن يتمّ على أساس من الشورى، حتى تصبح هذه الشورى هي الآلية الأساسية التي تدور عليها مؤسسة الدولة في جميع مجالات الحياة، سواء في تحديد الخيارات والخطط، أو في تعيين من يقوم عليها بالتنفيذ، أو في كلّ ما يهمّ المجتمع ممّا هو مجال للشورى.

وقد جاء مبدأ الشورى في مؤسسة الدولة أمراً صريحاً الوجوب في القرآن الكريم لا يحتمل تأويلاً، وذلك سواء فيما يتعلق بتداول الرأي بين أفراد المجتمع وفاته للوصول إلى الخيار الذي تتفق عليه الأغلبية، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ﴾ (الشورى/38)، أو فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع وبين وكيله منتخباً في رئيس الدولة، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران/159)، ففي كلّ هذين العنصرين للدولة الأفقي والعمودي يجب دينا أن تكون الشورى هي الآلية المعتمدة في إدارة الحياة.

وإنّما تكون الدولة مؤسسة حافظة للمجتمع بهذين المبدأين الأساسيين لأنّ الأمة إذا لم تكن قيمة على نفسها، وفرضت عليها الوصاية من غيرها تسلطاً واستبداداً فإنّ ما يفرض عليها لا يكون حائزاً على رضاها، إذ هو قد قرّر على غير مشورة منها، وهو في هذه الحالة غالباً ما يكون مناقضاً

لمصالحها، وذلك ما ينبغي إلى رفض المجتمع لما يُعلى عليه بهذه الوصاية، إما رفضاً يؤوّل إلى الفتنة بالاضطراب والاحتراب، وإما رفضاً يؤوّل إلى الانكفاء عن الذات، والانكماش دون التفاعل مع الحياة بالنشاط والإنتاج، وفي كلّ من هذا وذاك عراب للمجتمع في ذاته وفي المهمة التعميرية التي هو مكلف بأدائها.

بهذه المعاني نكون إذن مؤسّسة الدولة كأنما هي مقصد شرعي مرحلي من مقاصد الشريعة يفضي إلى مقصد أعلى هو مقصد حفظ المجتمع، إذ هي سباحة الخارجى الذي يحمله من أن الانفراط لسبب أو لآخر من الأسباب، كما كانت مؤسّسة الأسرة مقصداً مرحلياً أيضاً لتحقيقه، إذ هي تحميه داخلياً من أسباب التفكك كما شرحناه، وفيما بين هذه المؤسّسة وتلك تقوم حياة المجتمع كلّها على المؤسّسة بحسب ما تقتضيه الابتلايات المتحددة على التوام.

2. حفظ العلاقات الاجتماعية

إذا كانت المؤسّسة ثقافة وكيانات سببا من أسباب حفظ المجتمع كما يتّاه فإنها ليست سببا كافيا في ذلك، فقد تكون المؤسّسات قائمة في المجتمع، وقد تكون الثقافة المؤسّسية قائمة فيه، ولكن تكون العلاقات بين مكونات المجتمع من أفراد وهيئات وموسّسات علاقات عابدة، كأن تكون مبنية على الاستبداد، أو تسودها المشاحنة والبغضاء، أو محكومة بالطبقة والاستعلاء، فإنها حينئذ سوف تؤدّي إلى توترات في المجتمع، وإلى انشقاق وعطل فيه، فإذا هو يعمور بالاضطراب بالرغم من قيامه على المؤسّسات وثقافة المؤسّسات.

ولكني يكون الكيان الاجتماعي محفوظاً ينبغي أن يُحفظ أيضاً بسلامة العلاقات التي تسود بين مكوناته كما يحفظ بالمؤسّسية ثقافة وهيئات

واقعية، وذلك بأن تكون العلاقات بين أطرافه المختلفة أحرارا ومؤسسات ومكونات متعددة قائمة على أسس سليمة تقضي إلى الوحدة والتراضي والأمن والكفابة، وذلك ليكون البناء الاجتماعي بناء قويا يلضي بالإنسان إلى أداء مهمته وجوده.

وكما جاءت أحكام الشريعة داعية إلى المؤسسة لحفظ المجتمع، جاءت أيضا داعية إلى إقامة العلاقات السليمة بين المكونات الاجتماعية لتحقيق ذات المقصد، إذ قد تواترت أحكام كثيرة تأمر بأن تكون العلاقات بين الأطراف المكونة للمجتمع قائمة على النحو الذي يؤدي إلى حفظه، ونهي عن كل ما عسى أن يداخل تلك العلاقات من عناصر الفساد والحلل. وإذا كان ذلك مطربا في أحكام الدين بتوسع واستفاضة فإنه يمكن تصنيفه إلى أحكام تتعلق بثلاثة أنواع من الروابط الاجتماعية، لعل أكثر الأحكام الضابطة للعلاقات الاجتماعية في أي مجال من المجالات تندرج ضمنها على نحو أو آخر من الاندراج.

أ. الحفظ برابطة الأخوة

إن للعلاقات النفسية والعاطفية التي تربط بين مكونات المجتمع أهمية كبرى في تماسكه ووحده وفوته، إذ هي الرابطة الحقيقية التي لا ينالها التحايل والفسخ والتلاعب، وإنما تظل حامية لنفسها، قائمة بدورها في الحفاظ على الوحدة، عصية على التفكك والاعتراق أكثر من أي رابطة اجتماعية أخرى، وقد تمثل هذه الرابطة الاجتماعية في رابطة قرابة دموية، أو في رابطة نسب تاريخي فيه اعتزاز بالماضي، أو في شعور مشترك بالعداوة لهذا العدو أو ذاك من الأعداء، أو غير ذلك من الروابط العاطفية التي تجمع بين أفراد المجتمع ومكوناته المختلفة.

والأسم والشعوب التي لا تربطها روابط عاطفية من أي نوع، والتي لا تقوم العلاقات بين أفرادها وجماعاتها إلا على المصلحة فقط لا يكون لها في الغالب دوام بقاء، كما لا يكون لها تقدم عمراني مذكور ذلك لأنّ الروابط العاطفية من شأنها أن تعصم الجماعات والمجتمعات من الانحلال عندما تضارب مصالحها، وتحفظ كياناتها عندما تعصف بها عواصف الشهوات المادية ولو إلى حين تؤوب فيه إلى رشدها، وتقيم بينها ميزان العدل والمسلم بدل ميزان الفتنة والظلم.

وقد جاء الدين بشرح لرابطة عاطفية بين أفراد المجتمع وجماعاته هي رقي العواطف ولفقها، وهي رابطة الأخوة، تلك التي تشعر كل فرد من أفراد المجتمع بأنّه مرتبط مع الآخرين بعلاقة روحية ينتمي بها كل منهم إلى الأصل الواحد هو أصل الإيمان المشترك، كما يرتبط الأخوان برابطة الانتماء إلى ذات الأب والأم، وبهذه العلاقة يكون كل أخ حرصا على أخيه أن يطاله الضرر، فيجده ويحميه، حتى إذا ما شاع ذلك بين الناس أصبح رابطة جامعة تقوم بدور مهم في الحفاظ على الكيان الاجتماعي، وعلى المجتمع بأكمله مكوّناته.

لقد جعلت الشريعة رابطة الأخوة الرابطة الأولى التي يقوم عليها المجتمع، وهو ما تمثل بحلّاء في ذلك التدبير النبوي بالمواخاتة بين المهاجرين والأنصار إثر الهجرة إلى المدينة، فقد كان من أوّل ما ابتلوه صلى الله عليه وسلم في تأسيس المجتمع الجديد هو عقد الأخوة بين مكوّنات هذا المجتمع، إشارة في ذلك إلى أنّ هذه الرابطة هي الرابطة الاجتماعية الأولى التي ينبغي أن يتأسس عليها المجتمع¹.

وبالإضافة إلى هذا النموذج العملي للمواخاتة بين أفراد المجتمع جاء الأمر النبوي موجها للترابط بين أعضاء المجتمع برباط الأخوة، مع بيان

[1] راجع: البخاري: كتاب البيوع باب ما جاء في قول الله تعالى: فليكن بينكم عواطف

موجبات ذلك الرباط ومقتضياته مما من شأنه أن يقوّي اللحمة الاجتماعية، ويقوّي بالتالي الكيان الاجتماعي، وذلك في مثل ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تكابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وتكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره »¹.

ولا يغوتنا أن نلاحظ بحسب هذا الأمر النبوي أنّ رابطة الأخوة بين أعضاء المجتمع لئن كانت بين أفراد المسلمين أخوة في الإيمان، فإنّ رابطة الأخوة يجب أن تمتد لتشمل كلّ أعضاء المجتمع من مسلمين وغير مسلمين، وإذا كانت الأخوة الإيمانية هي الرابطة بين المسلمين فإنّ رابطة الأخوة الإنسانية ينبغي أن تكون هي الرابطة بين المسلمين وغيرهم، وذلك ما يدلّ عليه أنّ الأمر النبوي بالأخوة في هذا الحديث الألف الذكر كان أمراً لعباد الله عامّة وليس للمسلمين خاصّة، ولا يضير هذه الأخوة الاجتماعية العامّة أن تشمل على دائرة من الأخوة خاصّة هي الأخوة الإيمانية بين المسلمين، فالهدف واحد هو حفظ المجتمع بهذه الأخوة بين مكوّناته أفراداً وجماعات.

ب ـ الحفظ بميزان العدل

من العلاقات الاجتماعية ذات الأهمية البالغة في حفظ المجتمع هي علاقة التعامل بالعدل بين جميع مكوّنات المجتمع من الأفراد والجماعات. والمقصود بالعدل أن يتساوى أفراد المجتمع في التعامل بينهم أو في معاملتهم من قبل غيرهم في ثلاثة أشياء أساسية: أولها، وحدة الميزان في تقييمهم وفي المقاضلة بينهم، كأن يكون ذلك الميزان هو الكفاية أو التقوى أو الإخلاص أو غير ذلك من القيم دون نظر البتّة إلى

[1] أخرجه مسلم: كتاب البرّ، باب نحرهم ظلم المسلم.

اعتبارات الجنس أو اللون أو القرابة أو المحسوبة. والثاني، المساواة في الحقوق التي يحصل عليها كل فرد في المجتمع، دون أن تُمنح لبعض وتُحجب عن بعضٍ آخر. والثالث، المساواة في الواجبات التي يُكَلَّف بها كل فرد، دون أن يخفى منها بعض ويغمرها بعض آخر.

وإنما يكون العدل ممثلاً في هذه القواعد الثلاث الأساسية حافظة للكيان الاجتماعي لأنها حينما تكون متحققة في التعامل الاجتماعي فإنها تُوَرِّث في النفوس قرضى عن الآخرين الشركاء في المجتمع، وتُوَرِّث بالتالي انتماء قوياً إليهم، ودافعاً نحو العمل لصالح المجتمع الذي بُني على العدل. وعلى عكس ذلك، فإن هذه القواعد عندما لا تكون متحققة في التعامل الاجتماعي، فإن ذلك يُوَرِّث في النفوس الحقد على المجتمع لما يحدثه من شعور بالظلم، كما يُوَرِّث الزهد في الانتماء لهذا المجتمع والعمل لما فيه صالحه، فإذا هو ارتعاض في الشعور بالانتماء إليه، إن لم يكن سعي في التافس عنه والإضرار به بحراً الإحساس بحرارة الظلم، وذلك هو ما أشار إليه ابن خلدون في ملاحظته الشهيرة بأن فسق الظلم في المجتمع مؤذن بغراب العمران.

ولما كانت العلاقة بين الأطراف الاجتماعية حينما يحكمها العدل حافظة للكيان الاجتماعي على هذا النحو فإن الدين جاء بشرع لها على أساس الوجوب، بل جعل إقامة العدل بين الناس أحد أهم أهداف النبوة كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد/25). ومن علامات الصرامة في الأمر الشرعي بالعدل ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (التحليل/90)، إذ هو أمر إلهي مباشر يُصَف بصفة الإطلاق لعدم ذكر المأمور والمأمور فيه بالعدل مما يفيد العموم فيهما.

ومع هذا التعميم القاطع في الأمر بالعدل جاء الأمر به أيضاً متواتراً مطوّداً في القرآن الكريم على صفة التفصيل بحيث شمل كل أنواع العلاقات بين أطراف المجتمع. فالعدل مطلوب في نطاق العلاقة الأسرية كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ حُكِّمْتُمُ الْآيَاتُ الْوَاحِدَةُ﴾ (النساء/3)، وهو مطلوب في نطاق العلاقة بين أفراد المجتمع كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ لِأَعْدَائِكُمْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام/152)، وهو مطلوب في نطاق العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء/58)، وهو مطلوب في العلاقة بين المتعاضدين كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ الْقُرْبُ لِلْغَيْرِ﴾ (المائدة/8)، وهو مطلوب في العلاقة بين المسلمين وغيرهم كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَوْ يُخْرِجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة/8).

إنّ هذا التفصيل في الأمر بالعدل في شموله لكل أنواع العلاقات الاجتماعية في كلّ مستوياتها يدلّ على أنّ العدل إنّما شرع لتكون به هذه العلاقات روابطاً بشدّة مكوّنات الهيكل الاجتماعي شديداً قريباً يكون به هذا الهيكل محفوظاً من التفكّك، فالمقصد الشرعي من تشريع العدل إنّما هو إذن ينهي إلى حفظ المجتمع متماسكاً ليكون المناخ الصالح لأن يقوم الإنسان فيه بمهمّة العلاقة على أفضل الوجوه.

جـ - الحفظ بعلاقة التكافل

المقصود بعلاقة التكافل أنّ يقوم أفراد المجتمع وظيفاته ومؤسّساته بتلبية حاجات كلّ من يكون محتاجاً ممن يعيش في دائرة ذلك المجتمع، وذلك سواء من الناحية الماديّة بتوفير حدّ الكفاية من ضرورات الحياة حفظاً للكرامة الإنسانية، أو من الناحية المعنويّة مواساة عند الشدائد،

ومأزرة عند الكروب، بحيث يُرى المجتمع كله ساداً القوي منه يد المعونة إلى الضعيف فيه، فلا يكون فيه سائل ولا محروم ما دام فيه موسر، ولا يكون فيه ذو حاجة من ضرورات الحياة ما دام فيه فضل من مال.

وهذه العلاقة التكافلية بين أبناء المجتمع هي رابطة من أقوى الروابط التي من شأنها أن تحافظ على الكيان الاجتماعي قويا يسر للإنسان القيام بمهمة التعمير، وذلك لأن المجتمع يتكوّن من أفراد، ويقدر ما يكون الأفراد أنواء مادياً ومعنوياً يكون المجتمع كذلك، فإذا ما فشا الضعف في الأفراد بكثرة الفقراء والمحتاجين والمشردين والمهشمين انعكس ذلك ضعفاً على المجتمع، إذ تعطل كثير من طاقاته عن الفعل بما طالها من الضعف، فإذا ما قوي الأفراد بكفالتكم كان ذلك عاملاً قوياً للمجتمع بأكمله.

ووجود ذوي الحاجة المحرومين في المجتمع متعايشين مع الموسرين في ذات المجتمع من شأنه أن يجعل تلك الفوارق بين الطرفين في مرافق الحياة تحريك في النفوس أسباباً من الشحشاء والحسد والبغضاء والشعور بالغبين، وهي أسباب قد تتطوّر إلى مظاهر عملية من الاعتناء على الأموال، والنزاع على المصالح، وقد ينتهي الأمر إلى الفتنة الهوجاء التي تذهب بوحدة المجتمع، وتذهب بقوته وقدرته على أن يكون محضناً لإنجاز مهمة التعمير بأبعادها المختلفة. ومن شأن التكافل الاجتماعي أن يقطع الأسباب المؤدية إلى هذا المآل، بل من شأنه أن يكون سبباً في التحابب والفراح والتفارب بين أفراد المجتمع، ليكون إذن عاملاً مهماً من العوامل التي تحفظ المجتمع ليقوم بدوره المطلوب منه.

وتحقيقاً لمقصد حفظ المجتمع جاء الدين بشرع في نطاق العلاقات الاجتماعية التي تحقق ذلك المقصد لكافل الاجتماعي على سبيل الأمر الواجب الذي له ارتباط وطيد بالإيمان نفسه، وهو ما يبدو في ذلك

الاقتران المبكر في أوائل ما نزل من القرآن الكريم بين الدعوة إلى الإيمان بأصول المعتقدات وبين الأمر بكفالة المحتاجين والمحرومين من أبناء المجتمع، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَيُّتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالَّذِينَ لَدُنْكَ الَّذِي يَدْعُ إِلَيْهِمْ وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الماعون/1-3)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْصِرْ الْعُقُوبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقُوبَةُ فَكَ رَقِبةٌ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجِفَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (البلد/11/16). إن هذه الأوامر بالتكافل الاجتماعي حينما تقترب في القرآن المبكر بالدعوة إلى الأسس العقدية فإن ذلك يؤشر إلى الأهمية القصوى لهذه الرابطة الاجتماعية من حيث دورها في حفظ المجتمع الذي هو مقصد أساسي من مقاصد الدين.

ومما يؤكد أهمية هذه الرابطة من حيث مقصدها حفظ المجتمع ما جاء في الحديث النبوي من تقرير لبعدها الإيماني، وذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس المؤمن من يشع وجاره جالس إلى جنبه»^[1]، وقوله: «أينما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تعالى»^[2]، فربط هذا التكافل مشتملاً في سد حاجة الجوع بأصل الإيمان دليل على خطورة هذه الرابطة في البناء الاجتماعي.

وتأسيساً على هذا البعد العقدي لرابطة التكافل الاجتماعي جاءت أحكام الدين تشرع لهذه الرابطة تشريعاً محكماً من حيث قوة الأمر إذ ترتقي إلى رتبة الوجوب، ومن حيث السعة والشمول إذ جاءت هذه الأحكام تغطي بوجوب التكافل الدوائر الاجتماعية من أبنائها التي هي الأسرة إلى أعلاها التي هي الدولة مروراً بالدائرة الكبرى متعلقة في المجتمع، تحوُّلاً بذلك لأن يعتزل التكافل في إحداها لسبب أو آخر من الأسباب فيقع تلاقيه في الدائرتين الأخرى، فلا تزداد حالة من الحالات

[1] أمرجه الشافعي في شعب الإيمان: باب 39

[2] أمرجه الشافعي في المستطرف: كتاب الجوع، باب الجوع

عن أن تكون مشمولة بهذا الرباط المتين الذي يشد المجتمع في وحدة جامعة شداً وصفه صلى الله عليه وسلم في قوله: « مثل المؤمنين في توادعهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والمهر »¹.

لقد أوجبت الشريعة التكافل الاجتماعي في دائرة الأسرة، فأبما فرد من أفراد الأسرة الموسعة التي تشمل كل من له حق الوراثة مسته الحاجة فإن على أسرته سد حاجته الأقرب منها فالأقرب نفقة مفروضة كتفقة الولد على والده أو الزوج على زوجته، أو كفالة واجبة إذا تحدثت الحاجة وتحققت القدرة على سدها، فإن تعلقت الأسرة عن هذا الواجب الاجتماعي بامتثال التفسير، وأجبرت بالقضاء على أدائه، ومما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ﴾ (البقرة/233).

كما أوجبت الشريعة التكافل في دائرة المجتمع، فعلى المجتمع مثلاً في أفرادِهِ وحياته وفنائه أن يكفلوا كل من يحتاج إلى كفالة من أهل الحاجات، فأبما فرد من أفراد المجتمع مسته الحاجة فإن الهيئة الاجتماعية مطالبة بسد حاجته، إمّا بالزكاة وإمّا بما هو فوق الزكاة من النققات، فإذا قصر المجتمع في ذلك فإنه آثم في حملته، وهو مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم: « أبما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تعالى »². ومن ذلك أيضاً ما جاء في الأمر النبوي الذي يقول فيه صلى الله عليه وسلم موجهاً التكافل بين أفراد المجتمع: « من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من

[1] رواه مسلم: كتاب النكاح، باب تراحم المسلمين.

[2] أخرجه الحاكم في المستدرک: كتاب النكاح، باب النكاح.

لا زائد له، وعقد من أصناف المال ما عدد، قال أبو سعيد البخاري: حتى رأينا أنه لا حق لأحدنا في فضل¹.

واستكمالاً لحلقة التكافل الاجتماعي أوجبت الشريعة الإسلامية على الدولة أن تكفل كل أفراد الأمة الذين نصيبهم الحاجة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «من ترك مالا فلورثه، ومن ترك كلاً فإلها»²، وبما أنه صلى الله عليه وسلم يمثل الدولة، فهذا توجيه نبوي إلى واجب الدولة في كفالة كل المحتاجين من رعاياها، فإن وقت مواردها بهذه الكفالة، وإلا فإن لها أن تأخذ من المومنين ما ترده على المحتاجين بالقسط فوق ما هو حق الزكاة من المال، وهو مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم: «إن في المال لحقاً سوى الزكاة»³، ومن هذا الحق أن ترده الدولة من مال المومنين على المحتاجين والمحرومين.

بهذه الدوائر الثلاث تكتمل حلقة التكافل الاجتماعي كما أوجبت الشريعة الإسلامية، حتى إذا ما أُحُلَّت دائرة من تلك الدوائر بواجب الكفالة أو عجزت عنه تداركته الدائرة التي تليها، فإذا المجتمع كله كافل بعضه بعضاً، والمقصد الأعلى من هذا التشريع هو حفظ المجتمع قوياً متماسكاً. أمّا قوته فلأن كل ضعف في الأفراد يتعكس ضعفاً في المجتمع، فإذا ما قوي الأفراد كان ذلك سبباً من أسباب قوته. وأمّا تماسكه فلأن علاقة التكافل تشيع في المجتمع روح المحبة والأخوة، وتبعد نوازع الحسد والبغضاء التي تقضي إلى الفرقة والتشتت، وذلك أحد معاني قوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»⁴، ومن أظهر

[1] أخرجه مسلم: كتاب اللقطة، باب استحباب الموصاة بلفظ المال.

[2] أخرجه البخاري: كتاب الاستقراض، باب الصلاة على من لفرس ديناً.

[3] أخرجه الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من أن في المال حقاً.

[4] أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين.

أسباب هذا الشدّ هو التكافل الاجتماعي الذي شرعه الله تعالى لحفظ المجتمع كي يقوم الإنسان من خلاله بالوظيفة المطلوبة منه^[1].

إنّ من المقاصد العليا للدين حفظ المجتمع، وقد جاءت في الشريعة أحكام كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد، تتعلّق بعضها بحفظ النسل، إذ لا يكون حفظ للمجتمع إلّا بحفظه، وتتعلّق بعضها الآخر بحفظ الكيان الاجتماعي بإداعة ثقافة المؤسسة أولاً لتيسر سبل التوافق الاجتماعي، وبإحكام مؤسسة الأسرة ثانياً إذ هي البنية الأساسية التي يتكوّن منها المجتمع، ويربط المجتمع بحملة من العلاقات الاجتماعية التي تشدّ مكوّناته بعضها بعضاً.

[1] راجع في التكافل الاجتماعي: إبراهيم زيد الكيلاني - النظام الاقتصادي في الإسلام ومنهج كتاب في الفكر الإسلامي: (350)

الباب الخامس

مقاصد الشريعة

في حفظ المحيط المادي

تمهيد

المهمة التي كلف الإنسان بأدائها وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أن يؤديها إلا في محيط مادي يتيسر معه ذلك الأداء، متعشلا في بيئة كونية تسمح بمقدرات أرضها واعتدال مناخها واستقرار توازنها بأن يقوم فيها الإنسان بأعمال التعمير وفق ما تقتضيه طبيعته، وأن يكسب فيها من الأموال ما ينفي ذلك التعمير ويرقيه ليلبغ مداه في الإنجاز الحضاري بمعناه الحقيقي الشامل الذي هو تعبير عن مهمة الخلافة في الأرض، فإذا ما كان ذلك المحيط المادي غير صالح لذلك، أو أصبح غير صالح لسبب أو آخر من الأسباب أصبح الإنسان غير قادر على أداء مهمة الخلافة أو غير قادر على أدائها على الوجه المطلوب.

وقد خلق الله تعالى البيئة المادية التي وجد فيها الإنسان على كيفية كانت بها مسخرة له في أبعادها الكمية والكيفية ليتمكن خلال عيشه فيها من أداء الخلافة في الأرض، إذ هي متوافقة في طبيعتها وتوازنها مع طبيعته هو، وهي مفتوحة له بالمعطاء من مقدراتها إذا هو قصدها بالسعي في استثمارها، وذلك هو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ (الحجرات/13)، فكل ما في السماوات وما في الأرض من موجودات مادية ومن أحوال كيفية خلقها سبحانه بحيث تستجيب للسعي الإنساني من أجل قيامه بمهمة التعمير في الأرض، فإله تعالى كلف الإنسان بالخلافة وهما له المحيط المادي الذي يمكنه من تحمّل ذلك التكليف بالأداء.

إلا أن هذا المحيط المادي لمن خلقه الله تعالى في طبيعته صالحا لأن يؤدي فيه الإنسان مهمته فإن هذا الإنسان قد تكون له تصرفات مناقضة لذلك بحيث تقضي إلى إحداث فساد كبير أو صغير فيما خلقه الله صالحا

لممارسة الحياة في سبيل التعمير، وذلك كأن يهت في الأرض فسادا بإتلاف المقدرات الأرضية من حيوان ونبات ومعادن عينا أو سرقا، أو بتلويث البيئة بالسموم والأبخرة الضارة مما يجرعه عظم في عطاء الطبيعة أو يحلل في توازنها، وكل ذلك ينتهي إلى أن البيئة المادية التي يعيش فيها الإنسان تصبح غير صالحة إن قليلا أو كثيرا لأن يؤدي فيها الإنسان ما هو مطلوب منه من علاقة في الأرض.

ولذلك فقد جاء الدين يشرع لأحكام كثيرة مقصدها حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان كي يبقى محيطا صالحا في كنهه وكيفه لأن يؤدي فيه أمانة العلاقة دون أن يسعى فيه بتصرفات من شأنها أن تفسد فيه بعض مكوناته، أو تحل بعض مظاهر نظامه وتوازنه، بحيث يكون ذلك سببا في تعطيل المسعى الإنساني في التعمير، أو في إحيائه والعودة به إلى الانحسار، وجماع ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا فَذِكْرٌ لَكُمْ عِبرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مَوْعِنِينَ﴾ (الأعراف/85)، لقد خلقت الأرض صالحة للتعمير، وهذا نهى عن إفسادها حفاظا على ذلك الصلاح الذي خلقت عليه.

والمحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان يتكون من عنصرين أساسيين: أولهما يتمثل في حصيد ما استثمره الإنسان من موجودات التكون فأصبح يتفج به على سبيل التملك من مزروعات ومصنوعات وعبارات وآلات مما أصبح يدخل تحت معنى المال. وثانيهما يتمثل في البيئة الطبيعية العامة بما فيها من موجودات كمية كالبحال والغابات والبحار والهواء، ومن مقدرات كيفية كأحوال المناخ والتوازن بين العناصر الطبيعية. ولا يتم حفظ للمحيط المادي، إلا بحفظ هذين العنصرين؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة تلزم بأحكام مقصدها تحقيق الحفظ لهما، وذلك لحفظ المحيط المادي بحفظ المال، وحفظه بحفظ البيئة الطبيعية، وهو ما ستأوله تاليا بالبيان.

الفصل الأول

مقصد حفظ المال

تمهيد

ياشر الإنسان محيطه المادّي بالاستثمار، فيحصل منه مكاسب حيوانية أو نباتية أو معدنية يصرفها في منافعها غذاء وملبساً وسكناً وتنقلاً، ويحوزها الأفراد أو الجماعات على وجه الاختصاص بها دون غيرهم، ويتناقلونها بينهم على أساس المعاوضات بها، أو على أساس الهبة والفضل، وقد يرمزون إليها بنقود معدنية نفيسة أو بأوراق نقدية تكون واسطة في التبادل، وذلك هو ما يطلق عليه اسم المال، فالمال إذن في أصله مهما تطوّرت وموزة ناشئة من المحيط المادّي على اعتبار أنّه جزء منه استخرج بالسعي الإنساني واحتصن بالتملّك، ومهما تطوّرت الرموز المالية واتخذت لها أشكالاً مختلفة فإنّ قيمتها الحقيقية تبقى فيما ترمز إليه وتستبدل به من سلعة مادية مستخرجة من المحيط الكوني؛ ولذلك فإنّ بعض المذاهب لم تعدّ ضمن ما يطلق عليه اسم المال ما هو من باب المنافع، واحتصنته بما هو من باب الأشياء المادية^١.

[١] راجع تعريفات واقعية للمال في: عز الدين بن رغبة - مقاصد الشريعة العامة بالتصريفات المالية.

وبما أنَّ المال هو في حقيقته جزء من المحيط المادّي الذي هو محض الوجود الإنساني ومسرح فعله فإنَّ حفظه يبقى مندرجا في أصوله العامّة ضمن حفظ ذلك المحيط، وفساده وإفساده يبقى أيضا مندرجا ضمن فساد وإفساده، ولنا أن تصوّر أنَّ المال متعلّقا في الثروة الحيوانية لو افسد بإيلاده جميعا كيف أنّه يؤثّر فسادا في البيئة من حيث اختلال توازنها، أو أنَّ المال متعلّقا في المنتج الزراعي لو وقع حفظه في الاستنزاف والتنمية طبيعيا دون الموادّ الكيميائية السامّة كيف أنّه يحافظ على البيئة الترابية والمائية نظيفة غير ملوثة ولا مسمومة، وهكذا الأمر في كلّ أنواع المال فإنَّ في حفظها حفظا للمحيط البيئي، وفي فسادها فسادا، وذلك هو سرّ إدراجنا لمقصد حفظ المال ضمن مقصد حفظ المحيط البيئي بصفة عامّة.

ولكنّ المال وإن كان جزء من المحيط المادّي إلّا أنّه ذو خصوصية يفرد بها عن سائر المكونات المادّية للبيئة الطبيعية؛ وذلك أنّه جزء ماديّ معالج بالسمي الإنساني على سبيل الكسب، فأصبحت علاقته بالإنسان علاقة تملّك، وهي علاقة ذات بعد نفسي، كما أنّه أصبح بالتداول بين الناس يكتسب بعدا اجتماعيا، وكلّ هذه الخصائص في المال يزيد بها عمّا هو مشترك فيه مع سائر العناصر المادّية الكونية؛ ولذلك فإنَّ مفهوم حفظ المال يكون أوسع من مفهوم حفظ سائر المكونات الطبيعية للبيئة اعتبارا لما هو زائد به عنها من معانٍ نفسية واجتماعية، فيكون حفظه إذن مشتملا على ما به حفظ كلّ العناصر في المحيط المادّي، ومشتملا أيضا على ما يتعلّق بالحفظ من الناحية النفسية والاجتماعية، ولعلّ هذا هو ما أشار إليه ابن عاشور في تعريفه لحفظ المال قائلا: "هو حفظ أموال الأمة من الإلحاق، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض... ثمّ إنّ حفظ الأموال الفردية يؤوّل إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكلّ بحصول أجزائه"¹،

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة - 235.

فالحفظ من التلف هو إشارة إلى حفظ المال في بعده المادي، والحفظ من عروجه من الأيدي بدون عوض هو إشارة إلى حفظه في بعده النفسي والاجتماعي.

وقد حايث الشريعة الإسلامية تؤسس أحكاما كثيرة تقصد كلها إلى تحقيق حفظ المال في بعده المادي والنفسي الاجتماعي على حد سواء، علما بأن التفرقة في حفظ المال بين هذين البعدين هي أقرب إلى أن تكون اعتيادية، والأقرب أن الأحكام القاصدة لهذا الحفظ غالبا ما يُلغى فيها المعنيان معا، سواء في ذات الحكم أو فيما يُلغى إليه من نتيجة في الواقع. وإذا كانت أحكام الشريعة التي مقصدها حفظ المال متعددة ومتنوعة فإنه يمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف يُلغى كل منها إلى حفظ المال من جهة من جهاته الثلاثي كلها عند ذات المقصد، وهو مقصد حفظ المال، وذلك على نحو ما سنبينه نالها.

١ - حفظ المال بالكسب والتنمية

أول ما يبادر إلى الذهن من سبل حفظ المال هو كسبه أساسا، فإذا لم يكن ثمة مال مكسوب لم يكن لحفظه موضوع، ولما كان حفظ المال مقصدا شرعيا فإن ذلك يتضمن توجيهها نحو كسبه ليكون الكسب مقدّمة لحفظه. وقد جاء الدين يحث على كسب المال باستثمار مقدرات الطبيعة، وجعل ذلك أحد مظاهر التعبير في الأرض، وبممارسة العمل المنتج للمال من أي نوع كان إذا توفرت فيه شروط الحليّة. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْشُرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الحجعة/10)، فالابتغاء من فضل الله هو تحصيل المال بالسعي فيه بالعمل، ويقول صلى الله عليه وسلم في ذات المعنى: «نعم المال الصالح مع الرجل الصالح»^١، كما يقول: «ما من مسلم يعمس غرسا أو يزرع زعرا

[١] أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الزكاة، باب جميع المال من حله.

فياكل منه طير ولا إنسان إلا كان له به صدقة»¹. والبحث على كسب المال في الشريعة يبلغ مبلغ الاستفادة المفيدة للوجوب².

ويحقق بكسب المال شبعته وتكثيره، فما يحصل لدى الإنسان من مال بالسمي أو بالوراثه والهبة ونحوها يطلب منه ديناً أن لا يتركه يتأكل بالإتقار، وإنما عليه شبعته وتكثيره بأي نوع من أنواع التكثير المشروعة تحل في العروض، أو استئصالاً في الحيوان والنبات؛ ولذلك فقد جاء رواج المال وتداوله بين الناس أمراً مطلوباً في الشريعة كما سنبينه لاحقاً، وإنما كان ذلك لأن المال ينمو ويزيد بالتداول، ويتأكل وينقص بالكثرة، وذلك ما وجه إليه عمر بن الخطاب حينما قال: «اتجروا في أموال الناس لا تأكلها الزكاة»³، فالتجار في هذا المال إنما هو لشبعته وتكثيره، وما ينطبق على مال الناس ينطبق على غيره من المال، فالتوجيه يشملها أيضاً.

وإنما حكمت الشريعة بكسب المال وشبعته لأن سعي الإنسان إلى الترفي فيما أمر به من التعمير لا يكون له تحقق إلا بالمال، فالمال هو وجه من وجوه التعمير، وهو في ذات الآن وسيلة من وسائله، فاستثمار الطبيعة علماً بحفاظتها واستخراجاً لمقدراتها، وحفظ الكرامة الإنسانية بتوفير العيش الكريم وكفالة المحتاجين والمحرومين، والدفاع عن النفس ورد مظالم الظالمين، كل ذلك لا يتم منه شيء إلا بالمال، فهو كما يقال قوام الأعمال، وإذاً فإن كسب المال وتنميته حفظاً له هو من أهم الأسباب التي تيسر للإنسان قيامه بمهمة الخلافة التي خلق من أجلها.

وقد وقع في تراثنا الإسلامي جدل في أن المال هل هو غير مطلوب أم هو شر مذموم⁴، ولكن ما كان من ذم للمال في هذا التراث إنما هو في

[1] أخرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الفرس والزرع.

[2] راجع في ذلك: محمد سعد الوبي - مقاصد الشريعة الإسلامية: 287، وما بعدها.

[3] أخرجه مالك في الموطأ، باب الزكاة، باب زكاة أموال الناس.

[4] راجع على سبيل المثال: القزالي - إحياء علوم الدين: 199/3.

حقيقته ذم لسوء التصرف فيه، وتوجيهه فيما هو معالف للغرض الديني منه وهو غرض التعمير، وقد تكون بعض الأفكار المتعلقة بدم المال في ذاته والزهد في طلبه وتحصيله قد دأملت الثقافة الإسلامية، مدركة ذلك ضمن مفهوم الزهد معتبرة إياه زهدا محمودا، إلا أن هذه الأفكار متنافية للتوجيه الشرعي في كسب المال وتنميته، فالزهد المحمود ليس هو الزهد في كسب المال، بل هو الزهد في المال أن يصبح مسيطرا على صاحبه، مستعبدا إياه، وإلا فإن المال في ذاته قد وصفه الله تعالى بأنه غير إذ قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة/180)، فكسب المال وتنميته هو سعي لتحصيل الخير¹.

2 - حفظ المال من التلف

أول مراتب حفظ المال بعد كسبه وتنميته أن يُقَى عليه موجودا قائما بدوره، وإن يحمى من كل الأسباب التي تؤدي إلى تلفه وتلاشه دون أن يحقق أغراضه التي من أجلها وُجد. وإذا كان المال قد وُجد تسخيرا من الله تعالى وكسبا من الإنسان من أجل أن يُرقى الحياة الإنسانية في اتجاه إنجاز الخلافة في الأرض كما شرحناها سابقا تركية للإنسان وتعميرا ماديا كما جاء في الحديث النبوي: «نعم المال الصالح مع الرجل الصالح»²، فإن إتلاف هذا المال يكون متعلا في كل تبديد له يذهب بأعيانه دوسا تحقيق لذلك الهدف الذي وُضع له، سواء كان ذلك متعلا في إتلافه في غير ما هدف أصلا، أو في إتلافه في أغراض غير صالحة للإنسان بل هي ضارة به معيقة دون تحقيق خلافته.

[1] راجع مناقشة وأهمية هذه الموضوعات عند الفقهاء في تحصيل المال في: الفخر طلي. الجامع لأحكام القرآن: 417/3 وما بعدها.

[2] أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الزكاة، باب جمع المال من حله.

وعلى هذا المعنى يكون إذن حفظ المال من التلف مقصودا به الإبقاء على وجوده قائما ليصرف في الوجوه الصالحة التي تحقق نفعاً أو تدفع ضرراً، والتي من شأنها أن تتقدم بالإنسان في طريق أداء وظيفته المطلوبة منه، فيكون إذن هذا الحفظ مشتملاً على معنيين، معنى حفظه من أن يتلف دون هدف، ومعنى حفظه من أن يتلف في أغراض ضارة.

وقد جاء الدين يشرع لأحكام كثيرة نلتقي كلها عند تحقيق مقصد حفظ المال، حتى تبين من استقراء جملة تلك الأحكام أن حفظ المال جعله الدين مقصداً ضرورياً عالياً من مقاصد الشريعة. وقد جاءت أحكام الشريعة في هذا الشأن تتجه في معرض تعددها وتنوعها إلى تحقيق مقصد حفظ المال من ثلاث جهات: جهة صيائه أن يتلف عبثاً دون غلبة، وصيائه أن يتلف ضرراً بالإنسان، وصيائه أن يتلف سرفاً وتبذيراً.

أ- حفظ المال من التلف العبثي

قد يعمد البعض إلى إتلاف المال بصفة عبثية ليس من وراءها قصد سوى قصد الإتلاف في ذاته كأن يحرق الزرع أو تقتل المواشي أو تُبدد الأوراق المالية، فتفترق في ذلك بكثرة المال الذي لا يلحق بمثل هذا العبث، أو لهوا واستمتاعاً بهذه المشاهد، أو تخليلاً للمعروض في الأسواق بقاية رفع الأسعار، أو بما شابه ذلك من ضروب العبث. ويلحق بهذه الصفة العبثية إتلاف المال إفاة لمالكيه ونكابة فيهم، أو إضعافاً لهم حتى تسم الغلبة عليهم في الحروب، وكل تلك المشاهد لها تحقيقات واسعة في التاريخ وفي عالمتنا المعاصرة.

وقد جاءت أحكام الشريعة صارمة في منع هذا الإتلاف للمال بجميع صورته، سواء كان الإتلاف إتلاف صاحب المال لماله، أو إتلاف أي كان لمال غيره معادياً كان أو غير معاد، في حال السلم أو في حال الحرب، انطلاقاً من أن المال حتى وإن كان مملوكاً لأفراد فإن للمجتمع

فيه حقاً، فليس لأحد إذن أن يعيث بهذا الحقّ الجماعي بأيّ نوع من أنواع الإتلاف العيني. وتأكيداً لحرمة إتلاف المال بصفة عامة جاء هذا الوعيد الشديد في قوله صلى الله عليه وسلم: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدّى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله»¹، والحديث وإن كان وارداً في الوفاء بالدين وعدم الوفاء به فإنّ معنى الإتلاف فيه يعمّ كلّ إتلاف، وهو في الإتلاف العيني أقوى وأشدّ.

ومن الأحكام الواردة في ذلك النهي عن إهلاك المال نهياً مؤكداً، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجِلُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَشَهِدَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة/205-206)، فهذا الفساد الذي لا يحبه الله هو إتلاف المال مشتملاً في الثروة النباتية والحيوانية، وكفى قوّة في النهي عنه وصفه بأنّه فساد وبأنّ الله لا يحبه². وتطبيقاً لهذا الحكم الشرعي قال أبو بكر الصديق يوصي أحد نوّاده وهو يرسله في غزو: «لا تقطع شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لما كلة، ولا تفرقن نعلين ولا تحرقنه»³.

ومن هذه الأحكام منع السفهاء من التصرف في أموالهم كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَوْثَرُ السُّفَهَاءُ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء/5). فالسفهاء هم صفاء العقول الذين لا يحسنون التصرف في الأموال كالفقير والمصابين بالجهل ومن في حكمهم، وإنّما منعت منهم تلك الأموال لأنّ يتصرفوا فيها وهي أموالهم لأنّ تصرفهم فيها يحتمل احتمالاً قوياً إمكان العبث بها عبث إتلاف يفسدها في غير مصلحة جرّاء ضعف عقولهم وقلة تمييزهم.

[1] الترمذ البخاري: كتاب الاستقراض، باب من أخذ أموال الناس يريد أداها.

[2] راجع في هذا الحكم الشرعي القرطبي: المتلعب لأحكام القرآن، 3/164.

[3] أسننه مالك في الموطأ: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء.

ب - حفظ المال من التلف المفسد

ليس إتلاف المال منحصراً في إهلاكه عبثاً دون غاية، وإنما قد يكون إتلافه أيضاً بصرفه في غايات تلحق بالإنسان الضرر من حيث جعل المال لينفع الإنسان لا يضر به، وذلك كأن يصرف فيما يضر بالحسم مثل تناول الخمر وتدخين التبغ ومقارفة القواحش وما شابه ذلك من المحرمات، فإن هذا الصرف يعتبر إتلاقاً للمال، إذ قد صرف فيما يفسد، وإتلاف المال ليس منحصراً في إتلاف عبثه، وإنما يشمل أيضاً إتلافه إفساداً، بل هذا الشرع أشد وأقوى في معنى الإتلاف، فالإتلاف عبثاً قد لا ينتج عنه ضرر بذات الإنسان، والإتلاف المفسد اجتمعت فيه العبثية والإفساد معاً.

واللذلك فقد جاءت الشريعة بأحكام مشددة تقصد إلى حفظ المال من إتلافه بصرفه فيما هو مفسد، والصرف المفسد هو ما جاءت الشريعة بتحريمه، إذ ما من شيء فيه صلاح للإنسان إلا جاءت الشريعة أمراً به، وما من شيء فيه فساد إلا جاءت ناهية عنه، وتحريم المحرمات التي تقترب بصرف المال إنما هو تحريم مزدوج، تحريم لذات الفعل جرماً ما يحصل به من مفسدة مثل مفسدة شرب الخمر، وتحريم لصرف المال في مقارفة ذلك الفعل، باعتبار أن ذلك يعدّ إتلاقاً للمال بصرفه فيما هو مفسد وقد جعل للإصلاح.

ومن الأحكام الشرعية الواردة في ذلك النهي المعلق عن إضاعة المال، وهو ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله كره لكم ثلاثاً، قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»¹، ومن أهم معاني إضاعة المال صرفه فيما هو مفسد محكوم عليه بالمتنع شرعاً، وهو ما ذهب إليه ابن حجر في قوله: "والأقوى [من معاني إضاعة المال] أنه ما أتفق في غير وجهه المألوف فيه شرعاً سواء كانت دينية أو دنيوية"²، وقد ذكر ابن رشد

[1] أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين.

[2] ابن حجر، فتح الباري: 422/10.

أن من أظهر معاني إضاعة المال أن يتفقه الإنسان "فيما فيه وزر إن كان وضعه في فساد أو حرام"¹.

ولنا أن تقارن في هذا الشأن بين هذا المعنى الإسلامي في حفظ المال متمثلاً في صيانه عن أن يُصرف فيما هو مفسد وبين القواعد الاقتصادية التي تقوم عليها الحضارة الحديثة، هذه الحضارة التي يقوم الاقتصاد فيها على الإنفاق قيمة عليا من القيم الاقتصادية، بقطع النظر عما إذا كان ذلك الإنفاق مصلحا مصلحا أو فاسدا مفسدا، فالإنفاق في جميع صورته تشجع عليه وتفري به الدعاية الإعلانية على نطاق واسع كما هو معلوم، ومقدار هذا الإنفاق لكل فرد أصبح مقياسا يقيس به التقدم الاقتصادي للدول ونحلفه. إن هذه المقارنة تبين تميز الشريعة الإسلامية فيما وضعت من مقصد شرعي متمثل في حفظ المال أن يُصرف في وجوه الفساد.

ج. حفظ المال من التلف السرلي

وظيفة المال كما حددها الإسلام هي أن يكون عوناً للإنسان على تنمية الحياة، صحة في الجسم، وراحة في العيش، وتنشيطا على أداء الواجبات، وعونا على الإنتاج والتعمير، فإذا ما صرف المال فيما هو أزيد من ذلك، كأن ينتهي إلى استهلاك ما هو أكثر من الحاجة في المأكّل والمشرب والمجلس، فضلا عن أن ينتهي إلى استهلاك ما هو أكثر من الحد المباح من التجمينات زينة ورفاهها، فإن صرفه يدخل حيثث تحت مستي السرف أو التبذير.

والسرف بهذا المعنى هو نوع من إضاعة المال وإتلافه؛ وذلك لأن إنفاق المال فيما هو زائد على الحاجة لا يأتي بنفع، بل كثيرا ما ينتهي إلى الضرر، إما ضرر بالصحة بالتبذير في المأكّل، وإما ضرر بالمجتمع إذ كثيرا

[1] ابن رشد، البيان والتحصيل: 388/18.

ما يكون الإنفاق الزائد لفائدة بعض الأفراد ناشئا عن إجحاف بحق المجتمع، ولذلك نسب إلى معاوية رضي الله عنه قوله: "كل مسرف فإزاء حق مضيع"^[1]، وأما ضرر بالنفس إذ إرضاء الشهوات بدون حد يفضي إلى تغلبها على الإرادة فتصير رهينة، وإذا ما صرف المال فيما لا نفع فيه بله إذا صرف في ما فيه ضرر فإن صرفه على هذا النحو يكون إتلافاً له حتى وإن كان في أصله اتفاقاً في ما هو مباح.

ولما كان السرف بهذا المعنى يعتبر ضرباً من إتلاف المال فإن الدين جاء بشرع لأحكام كثيرة تلقي كلها من زوايا مختلفة عند مقصد تحقيق حفظ المال بمنع هذا السرف منعاً قاطعاً. وأما بعد منع السرف حفظاً للمال لأنه يبقى على المال قائماً ليصرف فيما هو نافع بدل أن يصرف فيما لا نفع فيه، أو فيما هو ضار، فحينما يتجمع المال عند الفرد أو عند المجموعة، ويحجر عن أن يبدد بالتبذير، فإن وفرة تدفع أصحابه إلى أن يصرفوه فيما هو نافع من المصارف تكاثلاً اجتماعياً أو تعميراً في الأرض، وأما حينما يفتح باب التبذير فالمال مهما تكاثر فإن أبواب التبذير أوسع من باب التحصيل، فيذهب المال إذن سدى في غير مصلحة.

ومن هذه الأحكام ما جاء من نهى قاطع عن تبذير المال والسرف فيه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام/141)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْذِرُوا أَمْوَالَكُمْ أَنْ يُبْذِرَ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الأنعام/26-25)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف/31). وقد جاء في الحديث النبوي أن ابن آدم ليس له من ماله إلا ما أكل فاكه، أو ليس فأبلى، أو تصدق فأمضى، وهو توجيه إلى أن الإنسان ينبغي أن لا يصرف ماله إلا على قدر حاجته، كما جاء في الحديث أيضاً أن الإنسان سيأل يوم القيامة «عن ماله فيم اكتسبه ولم

[1] راجع: عز الدين بن أبيه - مقاصد الشريعة العامة بالعمومات المالية: 146.

[2] أخرجه مسلم في كتاب الزهد والرقائق.

أنفقته؟»¹ . إنَّ كلَّ هذه التوجيهات والتحذيرات الشرعية تهدف إلى حفظ المال من أن ينفق هدرًا فيما هو زائد عن حاجة الإنسان.

ومن الأحكام المتعلقة بحفظ المال من الإسراف ما جاء في الشريعة من الحكم بالحجر على الميثر للمال تبذيرًا يبلغ مبلغ السقه، فإذا ما تبين أنَّ إنسانًا ما أنفق يتفق ماله بطريقة يصرف فيها أضعاف حاجاته بحسب ما هو متعارف عليه فإنَّه يعدُّ سفيهًا، وينبغي على الحاكم أن يحجر عليه فيمنعه من هذا التبذير للمال المختلف له، وهذا الحكم مستخرج من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء/5) والسفاهة في المال تتمثل أوَّل ما تتمثل في التبذير، وهذا الحجر إنما هو لحفظ المال أن يُفتر سفاقة في غير مصلحة.

وقد شرع الدين الأحكام الحافظة للمال من التبذير وإن كان هذا المال مكسوبًا على وجه الحقِّ لمصاحبه، وإن كان صرفه فيما هو حلال في الأصل، لأنَّ في أموال الأفراد حقًّا للمصاحبة إذ هي مكتسبة من قبل الفرد في نطاق المجتمع، ولعلها لن كان يعود إلى الفرد بصفة مباشرة فإنَّه يعود على المجتمع بطرق شتى غير مباشرة؛ ولذلك فإنَّ التبذير كما يلحق الضرر بالمصلحة العامة للفرد الميثر فإنَّه يلحق ضررًا أكبر بالمجتمع ككلِّه؛ وذلك هو المبرر الذي به أُعطي المجتمع حقَّ الحجر على الميثرين، فنسب المال في الآية السابقة إلى المساحطين معقِّلين للمجتمع مع أنَّه ملك في حقيقته للسفهاء لأنَّ المال قد جعل قِيَامًا لأُمُور الأُمَّة بأكملها مهما كان مملوكًا للأفراد كما علَّلت به الآية حكم الحجر².

ولا يفوتنا في هذا الشأن أن نقارن بين هذا المنهج الإسلامي في حفظ المال من التبذير وبين منهج هذه الحضارة الحديثة وما بنيت عليه من

[1] أخرجه الترمذي: كتاب صلة النباه، باب في القِيَامَة.

[2] راجع في هذه المسألة: ابن عاتق - التحرير - 2233/4 وعز الدين بن زينة - مقاصد الشريعة الجامعة بالتصرفات المالية - 153.

الاقتصاد لا يقيم للتغير شأنًا، ولا يوجهه إليه ترشيده، بل هو يقوم على عكس ذلك من الدفع إلى الاستهلاك والتشجيع عليه والإغواء به حتى أصبح ما يصرف على الدعاية من أجل الدفع إلى الاستهلاك مساويًا لنسبة مرتفعة من ثمن السلعة التي يقع التشجيع على استهلاكها، وذلك بقطع النظر عما يلحقه الاستهلاك المبدّر من أضرار اجتماعية واقتصادية ونفسية.

3- حفظ المال بحماية الملكية

تعني ملكية المال اختصاص فرد أو مجموعة بمال محدّد اختصاصا يحصر حق التصرف فيه في مالكه، سواء كان ذلك المال أعيانًا كالنفود والعقارات، أو منافع كسكنى البيوت بالتأجير وما شابهها. وقد عدّ القرآن الكريم ملكية المال شهوة من شهوات النفس الفطرية إذ قال تعالى: ﴿لَا يَزِنُ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِئَةِ﴾ (البقره/205)؛ ولذلك فإنّ الشريعة أولت أهمية بالغة بالملكية، وفصلت في أحكامها، وفصلت إلى حفظ المال بحمايتها.

وملكية المال بما هي شهوة فطرية فإنّها تُعدّ أهمّ الأسباب المؤدّية إلى السعي في كسبه وتتميمه؛ ذلك لأنّ الإنسان يسعى بالفطرة إلى إشباع رغباته وشهواته، وإشباع شهوة المال إنّما يكون بالسعي في ملكيته التي حبها فطرة في النفس، إمّا باستحداث تلك الملكية أساسًا، أو بتوسيعها وتتميمها، وكلّما أرسلت فطرة الملكية بالإشباع، وهبّت لها الأسباب، كثر المال في أيدي الناس، وعلى العكس من ذلك كلّما قمعت فطرة الملكية، وعُطلت بالعوائق انكفأ الناس عن تحصيل المال وتتميمه، فقلّ بين أيديهم فراذ، وقلّ بالتالي بين أيدي المجتمع، فكان الفقر، وتعلّلت تنمية الحياة، والتعمير في الأرض¹.

[1] يمكن أن يدّعى من هذا الجانب كيف أنّ النظام الشيوعي لمّا أسس على فسخ الملكية الفردية إل الأمر به إلى الفقر الذي أدّى إلى الانهيار، ولما سقط هذا النظام في الاتحاد السوفياتي وعد السحبيّ نفسه في محاكمة لم يقم بهذا المحاكمة.

ولمّا كانت ملكية المال على هذا النحو من الأهمية في كسبه وتعميته، حتى إنّها تُعتبر أهمّ عامل من العوامل المؤدّية لذلك، فإنّ الشريعة الإسلامية فيما شرعته من أحكام مقصدها حفظ المال، جاء فيها التأكيد الشديد في حفظ المال على حماية الملكية من أن تتعرض لأسباب الفسخ والتعدي على احتلالها، وشرعت من الأحكام التي تحمي الملكية من تلك الأسباب ما يفيد الطراده وتوسّعه وصراحته أنّ حماية الملكية هي مقصد قطعي من المقاصد التي تقضي إلى حفظ المال. ولئن كانت تلك الأحكام تقضي إلى ذات الغاية فإنّها تتنوع تنوعاً واسعاً لئلاّ يهمل بها ذلك الحفظ في كلّ الأحوال وجميع الأوضاع.

وحماة الأحكام التي تحفظ المال المحكم بتحريم أكل الأموال بالباطل، أي الاستيلاء على مال الغير بغير وجه حقّ يرضى به صاحب المال لما فيه من مصلحة له، وذلك ما قرّره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة/188)، وهذا التحريم يشمل جميع أنواع الاعتداء على المال سواء كان ظاهراً كالغصب أو خفياً كالغش، كما يشمل جميع الأحوال التي يلحق فيها صاحب المال المأكول ضرر سواء كان راضياً عن ذلك كالقمار والربا أو غير راضٍ عنه كالسرقة والتحايل، وإنّما كان هذا التحريم يشمل جميع هذه الصور لأنّها جميعاً تمثّل اعتداء على ملكية المال بصفة جليّة أو خفية، فتؤدّي إذن إلى ذات النتائج وهذا في تحصيله وتعميته لمّا يعلم الساعي في ذلك أنّ سعيه سيؤول إلى اعتداء على ما يسمى فيه من مال، فينكص عن سعيه، ويقلّ المال بين أيدي الناس، وتتعلّق مسيرة تنمية الحياة^[1].

ولعلّ أظهر أنواع التعدي على الملكية هو السرقة، وقد ظلّت عبر التاريخ هي الأكثر رواجا بين الناس من تلك الأنواع، ولذلك فقد جاءت الشريعة

[1] راجع تفصيلاً لهذه المعاني في: ابن عثيمين - التحرير والتنوير: 187/2

تحمي الملكية من هذا الباطل بحكم في غاية الصرامة هو الحكم بقطع يد السارق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة/38)، وإنما كانت حماية ملكية المال من السرقة بهذه العقوبة القاسية لأن السرقة إذا فشلت في المجتمع أدت إلى ترويع الناس وإلى زعدهم في الكسب، إذ يعلمون أن ما سيكسبون معرض للسرقة، فينتهي الأمر إلى سبب مضاعف للتفرغ تقضي إليه السرقة، أحد وجهي الترويع المحيط لإرادة السعي، وناتيهما الزهد في الكسب لما سيناله من السرقة، فحُيِّت الملكية إذن بهذا الحكم الشرعي الصارم.

ومن الأحكام الحامية للملكية تحريم التحايل والغش في الأموال للاستيلاء عليها على غير وجه حق، ومن ذلك تحريم العيسر لأنه ضرب من التحايل لأخذ المال قماراً بغير حق، وفي قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الضَّيْعُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة/91)، ومنه التطايف في الكيل والميزان فإنه ضرب من الغش، وفيه قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْ رَزَوُهُمْ يَخْسِرُونَ﴾ (المطففين/1)، والتحايل والغش يفضي كل منهما إلى ذات النتيجة، وهي توجيه الهمم إلى الحصول على مال الغير بالمراوغة، وصرفها عن أن تنحى الوجهة الحقيقية للحصول وهي السعي بالكسب، وفي ذلك ما فيه حينما يعم من القعود عن إنتاج المال وتعميته، فيفضي الأمر إلى قلته، ولذلك حفظت الشريعة المال بتحريم هذه الطرق المعتدلة على الملكية.

ومن الأحكام الشرعية الحافظة للمال بحماية ملكيته ما جاء من تشريع بحميها من أن تنازعها الأيدي ويدخلها الادعاء فيصبح المال عرضة للخصومات ومناطاً للصراعات بين المالكين الحقيقيين وبين المدَّعين المبتغين، ويمثل هذا التشريع في صور متعددة، منها توثيق الملكية بكتب

عقودها، والإشهاد عليها، وأخذ الرهان ضامناً لها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى في الدين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُضِيَتْ بَيْنَ يَدَيْكُمْ أُمُورٌ مِمَّا بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَاذِبُونَ﴾ (البقرة/282)، وقوله تعالى فيه أيضاً: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَى صَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ (البقرة/283). إن هذا التوثيق لملكية المال من شأنه أن يكون عامل اطمئنان في نفس المالك، فيدفعه ذلك إلى المزيد من كسبه وتنميته، وهو ما أشار إليه القرطبي في ملحظ دقيق إذ قال في تفسير الآية الأنفة: "لما أمر الله تعالى بالكُفْب والإشهاد وأخذ الرهان، كان ذلك نصّاً قاطعاً على مراعاة حفظ الأموال وتنميتها"¹.

ولعل من أقوى أحكام الشريعة في حماية ملكية المال لحفظه ما شرع من حق الدفاع عن المال والقتال دونه وإن أدى ذلك إلى قتل المعتدي عليه أو الموت دونه، فبالرغم مما أضفى الإسلام على النفس البشرية من حرمة، إلا أن الاعتداء على المال ظلماً يحجز إهدار حياة النفس المعتدية على المال لتهلك هي وينتفي المال، فإن كانت النفس الهالكة نفس المعتدي فصاحبها في النار، وإن كانت نفس صاحب المال المدافع عنه فصاحبها بعد شهيد، وهو ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «من قُتل دون ماله فهو شهيد»²، وما جاء أيضاً في جوابه لمن سأله: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال «فلا تعطه»، قال أرأيت إن قاتلني؟ قال «لا تقتله»، قال أرأيت إن قتلني؟ قال «قلت شهيد»، قال أرأيت إن قتلته؟ قال «هو في النار»³، إن الحكم بحواز القتال حماية لملكية المال، والحكم بالشهادة لمن يقتل دون ماله ليدل بوضوح على ما أولى الشارع من أهمية لحفظ المال بحماية ملكيته.

[1] القرطبي . جامع لأحكام القرآن: 417/3.

[2] أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله.

[3] أخرجه مسلم في كتاب القتل، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد جهنم الدم.

4 - حفظ المال بحماية قيمته

إنَّ المال إنما يكون مالا باعتبار ما يكون له من قيمة، فإذا لم تكن له قيمة انكفت عنه صفة العالية¹، وعلى هذا الأساس ما يكون مالا في حال من الأحوال قد يفقد صفته العالية ويصبح كلاً شياً، إذا فقد قيمته في حال آخر، وما لا يكون مالا في حال قد يصبح مالا إذا أصبحت له قيمة في حال آخر. ومن أهمَّ محدّدات قيمة المال الرغبة في تحصيله للارتفاع به، فيقدر ما يكون مرغوباً ترتفع قيمته، ويقدر ما تقلّ الرغبة فيه يكون انخفاضها. إنَّ حبة من قمح لا تعتبر مالا لانعدام قيمتها بعدم الرغبة في تحصيلها، ولكنّ الكيس من القمح يعتبر مالا لقيمتها، وأكوام الرمال في الصحاري لا تعدّ لمالك الأرض التي هي فيها مالا، ولكن الرمال المنقولة إلى المدن والقرى من أجل استعمالها في البناء تعدّ مالا لما أصبح لها من قيمة. وقد أصبحت الأسعار المقدّرة بالنفود والأوراق العالية هي المعبرة عن قيمة الأموال على اختلافها.

ولكنّ الأموال قد تعرّض لأسباب أخرى اصطلاحية في تحديد قيمتها غير السبب الطبيعي الذي هو الرغبة فيها للارتفاع بها، وبعض تلك الأسباب يؤدّي إلى هبوط حادّ في قيمتها، بل قد ينتهي بها إلى انعدام القيمة ممّا سنذكر فيه لاحقاً بعض الأمثلة. وقد شهدت السوق العالمية في السنوات الماضية بعض أحداث أدّت إلى فقدان كثيرين لأموالهم أو لأقسام كبيرة منها، وذلك باصطناع أسباب غير حقيقية من قبل بعض المضاربين والسماسرة أدّت إلى فقدان أموال كثيرة لقيمتها، ونشأ عن ذلك أزمات اقتصادية حادة².

[1] راجع في ذلك: عمر الدين من زغبة - مقاصد الشريعة العاصية بالمعزّقات العالية - 24 وما بعدها.

[2] يذكر كمال ذلك ما عرف منذ سنوات يوم الاثنين الأسودة وما ضرب بلدان غروب آسيا من أزمة اقتصادية.

وحيثما تقلد الأموال قيمتها بهذه الأسباب فإنّ متحبيها يزهدون في إتاحتها، والمتعبن لها يزهدون في تسميتها، وذلك لحوفهم من أن ما يملكون من جهد في الإنتاج والتنمية قد تذهب به هباء تلك الأسباب التي تهدر القيمة المالية لما يتحون وينمّون، فتتكش إذن جهود الإنتاج والتنمية، وتقتصر على ما هو ضروري لتحقيق الحياة، وهو ما يترتب عليه قلة في المال بين أيدي الناس، فيفضي الأمر إذن إلى الفقر، وتوقف حركة التطوير عن النمو، وتلك مفسدة عظيمة.

ولحماية المال من هذا العصور، وتحقيقاً لمقصد حفظه من هذا المال جاءت الشريعة بأحكام من شأنها أن تحمي على المال قيمته، وتعضد من الأسباب المصطنعة التي تهدر تلك القيمة. ولعلّ حجاج تلك الأحكام النهي المؤكّد عن بحس المال، أي تسميته بـ"مَلٍّ" من ثمنه الحقيقي على سبيل الظلم، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْسُوا النَّاسَ أَمْثَالَهُمْ﴾ (الأعراف/85)، وقد فسّر ابن العربي البُحْس بقوله: "البُحْس في اللسان العرب هو النقص بالشعيب والتزهد أو المخادعة عن القيمة أو الاحتيال في التزهد في الكيل والنقصان منه" ¹، فكلّ تهبون من شأن نوع أي نوع من أنواع المال لأجل التزول بقيمته عن حقيقتها يعدّ بحساً له يتدرج ضمن هذا النهي عن البُحْس.

ومعاً جاء في النهي عن البُحْس ما رُوِيَ في حديث قيلة أمّ بني أُمّار إذ قالت: "كُنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم في بعض عمره عند المروة، فقلت: يا رسول الله إنّي امرأة أبيع وأشتري، فإذا أردت أن أبتاع الشيء سمّته به أقلّ ممّا أريد، ثمّ زدت حتى أبلغ الذي أريد، وإذا أردت أن أبيع الشيء سمّته به أكثر من الذي أريد، ثمّ وضعت حتى أبلغ الذي أريد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: لا تفعلِي يا قيلة، إذا أردت أن تبتاعي شيئاً

[1] عن ابن حلقوم - الصحير والشرير: 262/8.

فاستغني به الذي تريد أن تعطيت أو صنعت¹، فقد عُدَّ سرق الأشياء عند الشراء بأقل من ثمنها ضرباً من البخس، فشمطه هذا النهي النبوي.

ومما قد بدخل في النهي الشرعي عن البخس ما جاء في الحديث من منع تلقي الركبان، وهو أن يسعى المشترون للقاء القوافل قبل دخولها السوق، وشراء السلع منها بقيمة سرية أقل من قيمتها الحقيقية في السوق، وفي ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق»²، وقد ترجم ابن حجر لهذا الباب بقوله: «باب النهي عن تلقي الركبان، وأن يبعه مردود لأن صاحبه عاصي آثم إذا كان به عالماً، وهو خداع في البيع، والخداع لا يجوز»³، فمن أهم أسباب المنع لهذا البيع ما قام عليه من بخس للمال الذي يأتي به الركبان، وما يسيه لهم ذلك من الضرر الذي قد يتسبب عن مواصلة سعيهم التجاري لتسمية أموالهم.

وقد أشار ابن عثورة إلى أن البخس الممنوع قد يكون بالقول نهياً واستنصافاً وإشاعة، وقد يكون بالفعل ببدل السعر الزهيد في السلع الثمينة، ومما ينه من الحكمة في منع البخس ما جاء في قوله: «والمقصود من البخس أن ينتفع بالبخس الراغب في السلعة المبحومة بأن يصرف الناس عن الرغبة فيها، فيبقى كلاً على حالها، فيضطر إلى بيعها بتمن زهيد، وقد قصص منه إلقاء الشك في نفس حالب السلعة بأن سلعته هي دون ما هو رائج بين الناس، فيدفعه اليأس من فوائد نتاجه، فتكسل الهمم [عن الإنتاج]»⁴، وفي هذا العصر استحدث الناس من وسائل البخس وأساليبه وطرقه شيئاً كثيراً، وكلها مشحولة بالنهي عن البخس نهياً منوعاً، وما ذلك إلا حماية للقيمة الأموال حفظاً لها من الانحسار لتفادس الهمم عن إنتاجها وتسميتها.

[1] أخرجه ابن ماجه: كتاب النكاح، باب السوم.

[2] أخرجه البخاري في كتاب السوق، باب النهي عن تلقي الركبان.

[3] ابن حجر: فتح الباري، 4/396.

[4] ابن عثورة، المحرم والمنع، 342/8.

5 - حفظ المال بالتداول والترويج

إنّ للمال بعدا اجتماعيا أصليا، إذ هو في أساسه مكتسب في نطاق المجتمع، وفي المجتمع تُحدّد قيمته، والهدف الأعلى من أهدافه خدمة المجتمع بترقيته وتيسير مصيّه في التعبير، والتعبير مهمّة لا تنهض بها إلّا الأُمّة محمّمة، وهو لا يتقدّم في مسيرته إلّا بالمال، فالمال إذن هو الذي يمكّن المجتمع من القيام بهذه المهمّة.

فمن أهمّ معاني حفظ المال أن يكون قائما بدوره في التعبير، فإذا كان موجودا ولكنّه معطل عن أداء تلك المهمّة على نحو أو آخر من التعطيل، فإنّه لا يعتبر محفوظا، بل هو إلى الهدر أقرب لعطائه عن القيام بدوره؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالنَّفْسَ لَا يَتَغَوَّلُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة/34)، فهذا الوعيد الشديد إنّما ورد في حقّ من كان له مال ولكنّه حجزه بالكفر عن أن يكون له دور في البناء الاجتماعي والعمراني الذي لا يتم إلّا بالإتقال منه.

وإذا كان المجتمع هو المطالب بحركة التنمية والتعبير، وإذا كانت هذه الحركة لا يمكن أن تتمّ على الوجه المطلوب إلّا بالمال، أصبح إذن رواج المال في المجتمع، ودوراته بين أفرادهِ مطلباً ضروريا يتوقّف عليه قيام المجتمع بدوره التعبيري، وأصبح احتجاسه عند أفراد معينين أو عند فئة قليلة دون انتشاره الواسع ضربا من التعطيل للقيام بدوره؛ ولذلك كان من معاني حفظ المال أن يكون دائرا بين الناس، وأنجا في المجتمع، فليضا بمعنى تعطيله وإهداره بكنزه وحجسه عن الرواج.

ولهذا المعنى جاء الذين يعمل على تحقيق مقصد حفظ المال بتشريع أحكام كثيرة تلتقي كلّها عند الأمر بترويج المال في المجتمع ودوراته فيه، والتهي عن حجسه عند الفئة القليلة من الناس، استثنائا به دون سائر المجتمع، إنّما بالكفر وإنّا بالإتقال على عاصمة النفس في حلود ضيقة لا

تعدى معها فوائده إلى غير تلك الفئة إلا قليلا، فكان إذن ترويج المال في أوسع دائرة من دوائر المجتمع مقصدا شرعيا مرحليا ينتهي إلى تحقيق مقصد حفظ المال.

وجماع الأحكام القاصدة إلى ترويج المال ما جاء من أوامر متعينة ومؤكدّة بالإتفاق من المال، وما جاء من نهى مغلف عن كثره. فالأمر بالإتفاق في القرآن الكريم جاء مكررا بصيغ كثيرة وفي مواطن عديدة، ويدرجات تراوح في الطلب بين الإتفاق على سبيل الزكاة، وبين الإتفاق على سبيل التبخر، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ (البقرة/195)، والإتفاق في سبيل الله يشعل كل إتفاق فيه غير للمجتمع، والتهلكة الناشئة من عدم الإتفاق لعل من بين معانيها ما يصيب المجتمع من عطالة عن النمو الحضاري إذا ما أمسك قرو المال عن تدويره في المجتمع بالإتفاق وجسوه بالكثر.

والنهى عن حبس المال عن الدوران في المجتمع بصفة موسعة جاء في الشريعة على وجوه كثيرة تلقي كلها عند دفع المال إلى الرواج، وإعراجه من أن يكون محبوسا بأي وجه من وجوه الحبس. ومن ذلك ما جاء من نهى عن أن يكون المال متداولاً بين فئة قليلة من الأغنياء دون أن يجد طريقه إلى سائر أفراد المجتمع، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ (الحشر/7)، فهذه الآية تشير إلى أن تدوير المال على آحاد الأمة، وإعراجه عن أن يكون قاراً في يد واحدة، أو متفلا من واحد إلى واحد [هو] مقصد شرعي¹، وهو يندرج ضمن مقصد حفظ المال.

ومن النهى عن حبس المال أن يروج بين الناس النهي عن الكثر كما في الآية المتقدمة الذكر، فلئن ذهب أكثر المفسرين إلى أن الكثر المذكور في

[1] ابن علقم - مقاصد الشريعة: 347.

الآية، والمتوعد عليه فيها إنما هو المال الذي لم تؤد زكاته، فإن آخرين ذهبوا إلى أن كل ما زاد على حاجة مالك المال فهو كثر يشمله الوعيد إن لم يتفقه في سبيل الله على معنى ما فيه مصلحة المجتمع¹، وأشهر من نسب إليه هذا الرأي أبو ذر الغفاري، فقد "وردت عن أبي ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كثر يذم فاعله، وأن آية الوعيد نزلت في ذلك"². وإذا ما حمل كثر المال على معنى حبسه عن أن يروج بين الناس ليؤدي دوره الاجتماعي في التنمية، وتكثيفه معطلاً عن القيام بهذا الدور، كان رأي أبي ذر رضي الله قد أصاب الحق.

والنهي عن الاحتكار يدخل ضمن النهي عن حبس المال والحيلولة دون رواجه، فقد جاء في الحديث النبوي أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من احتكر حكرة يريد أن يفاي بها على المسلمين فهو خاطئ»³، والحكرة هي "حبس السلع عن البيع"⁴، وإنما وقع هذا النهي عن الاحتكار لأن فيه تعطيلاً للمال عن أن يقوم بدوره الاجتماعي في التنمية حيثما يتوزع بين الناس، إذ لما يحبسه المحتكر لغرض أو آخر من الأغراض فإن المصالح العامة التي يحققها المال تعطل، فإذا كان المال طعاماً ربما أصاب الناس مجاعة بحبسه، وإذا كان وسائل إنتاج كالزريعة والآلات والفلاحة ومواد الصناعة وأدواتها تعطل الإنتاج، وهكذا الأمر في كل مال حبس عن الرواج في المجتمع فإن حبسه يؤدي إلى فساد، فحايث الشريعة تحفظ المال بإيجاب تداوله على أوسع نطاق بين أفراد المجتمع.

[1] راجع الآراء المختلفة في هذا الأمر: الطبري - جامع البيان: 53/6. والقرطبي - الجامع لأحكام القرآن: 125/8.

[2] ابن حجر - فتح الباري: 321/3.

[3] أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده في حريته.

[4] ابن حجر - فتح الباري: 408/4.

لقد تضافرت أحكام الشريعة على تحقيق مقصد حفظ المال ليقيم بدوره في تنمية الحياة الإنسانية وترقيتها وتعميرها من جهات متعددة، فحفظ بالكسب والتنمية لإنشاء المال وبالكثرة، وحفظ بصيافته من التلف عينا أو إنسانا أو سرقا، وحفظ بحمايته ملكيته من الاعتداء، وحفظ بحمايته قيمته من التدهور، وحفظ بتيسير رواجه ودورانه بين الناس. وحينما تلتقي هذه الأحكام عند تحقيق مقصد حفظ المال، فإنه يكون عاملا أساسيا من العوامل الناعضة بالإنسان في سبيل تحقيق وظيفته التي من أجلها خلق، ووظيفة الخلافة في الأرض.

الفصل الثاني

مقصد حفظ البيئة

تمهيد

المقصود بالبيئة في هذا المقام هو هذا المحضن الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان، والذي عليه أن ينجز فيه مهمة الخلافة في الأرض، متمثلاً في كل ما له علاقة بالحياة الإنسانية من أرض وما عليها من حيوان ونبات وجماد، وما يحيط بها من غلاف جوي، ومن سماء وما فيها من كواكب وأجرام يتبين أن لها علاقة بالحياة وتأثيراً فيها. ويمكن القول إن هذه البيئة تشمل كل ما جاء ذكره في القرآن الكريم من مشاهد الطبيعة معنونا به على الإنسان أنه خلق مسخراً له من أجل الحياة، وجماع ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (الحاقة/13)، وفي نطاق هذا الإجمال جاء في القرآن الكريم تفصيل واف للعناصر الطبيعية المسخرة للإنسان، وهي عناصر البيئة موضوع هذا البيان.

والبيئة بهذا المعنى خلقها الله تعالى مهياً لاستقبال الإنسان، صالحة لأن يقوم فيها بإنجاز مهمة الخلافة التي كلف بها، وذلك هو المعبر عنه في القرآن الكريم بالتسخير، فالبيئة مسخرة للإنسان في عناصرها الطبيعية كما في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي

الأرض ﴿ (القصص/20)، وهي مسخرة له في الحركة التي تحرك بها تلك العناصر في سنة ثابتة وما تؤدي إليه من أوضاع كيفية كما في قوله تعالى: ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر ذابين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ (إبراهيم/33)، وهي مسخرة له فيما قام عليه بناؤها من العلاقات المتوازنة بين جميع مكوناتها كما في قوله تعالى: ﴿ والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون وجعلنا لكم فيها معايش ﴾ (الحجر/19-20).

ولكن إذا كانت البيئة الطبيعية كما خلقها الله تعالى صالحة لحياة الإنسان أن تكون له محضاً ينحصر فيه مهمة الخلافة، فإن الإنسان قد يقوم بتصرفات فردية أو جماعية تنتهي إلى إحداث خلل في النظام البيئي، ويكون لذلك الخلل أثر سلبي على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلقية للإنسان في الأرض، وأوضح مظهر لذلك ما يقع الآن نتيجة للحضارة الإنسانية الفارعة من أزمة حادة تعرض لها البيئة، وهي الأزمة التي نتج عن افتراض الحياة على وجه الأرض وليس بتعطيل مسيرة الخلافة الإنسانية فيها فحسب¹.

وبناء على ما يمكن أن يحدث الإنسان من خلل في النظام البيئي، وما يكون لذلك من أثر على أدائه لوظيفته التي من أجلها خلق، بل ما يكون له من أثر على مسيرة الحياة بأكملها فقد جاءت الشريعة تبغى تحقيق مقصد من المقاصد الضرورية هو مقصد حفظ البيئة. وإذا كنا لا نجد عند علماء المقاصد إيراداً لهذا المقصد مقصداً مستقلاً قائماً بذاته ضمن ما قرروه من المقاصد الضرورية، فذلك لعلّه يكون راجعاً إلى أنهم لم يكتفوا بتصوير أن هذا الإنسان الصغير قادر على أن يحدث الخلل في هذا العالم الكبير

[1] راجع في هذه الأزمة ومظاهرها وخطورتها: آل غور - الأرض في الميزان.

بما يعود على الحياة فيه بالضرر العظيم؛ بل بما ينذر بقاء الحياة من أصلها، ولكن لما تبين الآن أن الإنسان قادر على ذلك، بل هو قد اعترف ذلك بالفعل، فإنه من الحق أن يدرج مقصد حفظ البيئة مقصدا ضروريا من مقاصد الشريعة، ليكون مع مقصد حفظ المال متفرجا ضمن مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان.

والماتمل في أحكام الشريعة يحد أن كثيرا منها إنما شرع لتحقيق مقصد حفظ البيئة الطبيعية أن تعمل فيها يد الإنسان بتصرفات تدخل بنظمائها، أو تعطل مقدراتها على أن تكون صالحة للحياة منمية لها، أو تترك تولدتها الذي تقوم عليه عناصرها المختلفة، وقد جاءت تلك الأحكام متضافرة كلها على منع الإنسان من ذلك، وأمره بأن يبقى على الطبيعة صالحة كما خلقها الله، وأن يمارس عليها مهمة الخلافة على ذلك الوجه من الإصلاح، وما فتئت تلك الأحكام تظهر أهميتها، وتؤكد الحكمة في أوامرها ونواهيها، وذلك كلما أسفرت الأزمة البيئية عن وجهها الكالغ، وتعلت نذرها بالمعسر البائس للحياة، وذلك هو سرير أن تقرر هذا المقصد الضروري بفصل مستقل من فصول المقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية.

وحما ع ما جاء في الدين من أمر بحفظ البيئة ونهي عن أي ضرر بها ما جاء في القرآن والسنة من نهى مغلف عن الفساد في الأرض، ومن تشجيع كبير على هذا الصنيع، وذلك في مواطن متعددة ومواقف مختلفة مما يدل على أن حفظ البيئة من الفساد مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، ومما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾

[1] راجع في ذلك كتابنا: طعنا بالبيئة من منظور إسلامي، وقد اقتبسنا منه مجمل ما في هذا الفصل، وبعضنا القول في هذا المقصد الشرعي بشيء من التوسيع، وذلك لأنه مقصد ضروري من المقاصد العامة، ولكن لم يرد له ذكر ولا جاء فيه التفصيل فيما وثقنا عليه من الدراسات القديمة والحديثة في مقاصد الشريعة.

(الأعراف/56)، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَقْتُلُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة/60)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النقص/77).

إنَّ هذا الفساد في الأرض المنهي عنه بقوة يشمل الفساد الأخلاقي والاجتماعي والديني كما يبدو مثلاً في الظلم ومقارفة الفواحش وعصيان أوامر الدين، ولكنه لا يقتصر عليه كما ذهب إلى ذلك الأكثر من المفسرين القداسي على وجه الخصوص، وإنما يشمل أيضاً الفساد الذي يطال البيئة الطبيعية، وهو يشمل معنى أساسياً من معاني الفساد، وليس مجرد معنى ثانوي ملحق بذلك النوع الأول من الفساد.

ومعاً يدل على أنَّ الفساد في الأرض يشمل بصفة أساسية الفساد البيئي ما جاء في القرآن الكريم في بعض مواضعه من تخصيص معنى الفساد لهذا النوع دون غيره، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ لِيِهْمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء/22)، فالفساد الذي يصيب السماء والأرض في حال تعدد الإله إنما هو فساد بيئي يتمثل في اختلال النظام الذي بني عليه الكون، وما يتعلق بذلك النظام من توازن كمي وكيفي جعل البيئة الكونية صالحة للحياة عامة ولحياة الإنسان خاصة.

وفي قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَقْتُلُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة/60) نهى عن الفساد الذي أقرب معانيه الفساد البيئي، إذ اقتران هذا الفساد بالأكل والشرب وهما أهم ما يطلبه الإنسان من البيئة يشير إلى أنَّ النهي عن الفساد متعلق بهما على معنى أنَّ الإنسان وهو يقصد البيئة لتحقيق رزقه منها مأكلاً ومشرباً يجب عليه أن يطلب هذا الرزق دون أن يفسد في الأرض بطلبه هذء، عبثاً بمقدراتها، أو سرفاً فيها، أو إجحافاً في حقها بأي نوع من أنواع الإجحاف.

وفي قوله تعالى في مقام التوبيخ لمن أفسد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَى فِي الْأَرْضِ لِنُفْسٍ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ والله لا يحب الفساد ﴿البقرة/205﴾ ما يشير إلى أن الفساد الولود في الآية متجه في معظمه إلى فساد البيئة، بإهلاك الحرث والنسل لمن كان إنساناً اجتماعياً بالتعدي الظالم فإن العموم المستفاد من التعقيب بأن الله لا يحب الفساد يجعل فساد البيئة من المعاني الأصلية في الآية، وهو ما لاحظته في دقة وبعد نظر شيخ المفسرين إذ قال: "إن السدي ذكر أن الذي نزلت فيه هذه الآية إنما نزلت في قتل حبرا لقوم من المسلمين، وإحراقه زرعاً لهم، وذلك وإن كان جائزاً أن يكون كذلك، فغير فاسد أن تكون الآية نزلت فيه، والمراد بها كل من سلك سبيله في قتل كل ما قتل من الحيوان الذي لا يحل قتلته بحال، والذي يحل قتلته في بعض الأحوال إذا قتلته بغير حق، بل ذلك كذلك عندي لأن الله يبارك وتعالى لم يخص من ذلك شيئاً دون شيء بل عمه" ¹، وهذا التعميم يشمل بصفة أساسية الإفساد البيئي.

وفي تفصيل الحفاظ على البيئة من هذا الفساد، جاءت أحكام شرعية كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد الشرعي، وهي أحكام تلتقي كلها عند ذات المقصد، وإن كانت تصل إليه من زوايا مختلفة، فمن حفظها من التلف، إلى حفظها من التلوث، إلى حفظها من السرف الاستهلاكي، إلى حفظها بالتنمية المستدامة، علماً بأن الأحكام الشرعية الواردة في هذا الشأن لم تكن مفصلة بصفة مباشرة بما قد يتصور البعض أنه قوانين قد وضعت خصيصاً لمعالجة الأزمة البيئية الراهنة، وإنما هي إشارات وتوجيهات تنحو أحياناً منحى التعميم، وتنحو أحياناً أخرى منحى التفصيل، ولكنها تهدف كلها إلى تأسيس ثقافة بيئية تعصم التصرف الإنساني من الاعتداء على المحيط الطبيعي بالفساد في أي وضع كان فيه، وفي أي مستوى حضاري وصل إليه.

[1] الفكري.. جامع البيان: 432/2.

١ - حفظ البيئة من التلف

المتأمل في التوجيهات الإسلامية في هذا الشأن يجد أنها تنهى نهياً مؤكداً عن كل ممارسة بيئية تؤدي إلى إتلاف شيء من البيئة، سواء كان متشكلاً في إتلاف أفراد من مفرقاتها، أو في أنواع من أنواعها، أو في نظام من أنظمتها. وإذا كان الإتلاف فيما يعني بصفة عامة مطلق الاستهلاك الذي لا يتم للإنسان بقاء للحياة ولا نمو فيها إلا به، فإن الإتلاف المقصود في هذا السياق والمنهي عنه نهياً مطلقاً في تعاليم الإسلام هو الإتلاف الذي يتحلل في أحد نوعين: الإتلاف العيني الذي ليس وراءه من منفعة حقيقة للإنسان، والإتلاف الذي يفضي إلى عجز البيئة عن التصريف الذاتي لما يقع إتلافه فيؤول إلى الانقراض ولو كان ذلك الإتلاف استهلاكاً في منفعة.

وإنما طلبت الشريعة الإسلامية صيانة البيئة من هذين النوعين من التلف لما يفضي إليه كل منهما من خلل يمتدّ يعطل كفاءة البيئة عن أداء مهمتها في إعالة الحياة، إذ كل شيء فيها قدر تقديراً في سبيل تحقيق تلك الإعالة، فإتلافه في غير حقه بالتصرف العيني، أو الانتهاء في استهلاكه إلى انقراض نوعه ولو كان في منفعة يفضي لا محالة إلى خلل في ذلك التقدير، ويفضي بالتالي إلى خلل في أداء البيئة لوظيفتها.

إن كل شيء في البيئة قدر على أساس أنه حلقة في سلسلة الدّورة البيئية الكبرى التي تتم بها الحياة، وإذا ما كان بعض أفراد البيئة يبالغ بالتلف في حضم تلك الدّورة فإن ذلك مقدّر في سبيل أن تبلغ دورة البيئة مدالها في إعالة الحياة، ولكن إذا عمد الإنسان إلى إتلاف بعض مكونات البيئة في غير ما هو مندرج في ذلك التقدير كما ترشد إليه تعاليم الشريعة فإن ذلك يعتبر تصرفاً عابثاً في البيئة يعود بالخلل على نظامها الذي تحفظ به الحياة وتتم؛ ولذلك فقد جاء التوجيه الإسلامي ينهى نهياً مؤكداً على ذلك

الإتلاف العبي لمقدّرات البيئة، وذلك لصيانتها ممّا يؤدّي إلى إحداث
الحلل فيها.

ومن مظاهر الشدّة في التّنهّي عن هذا التصرف الإتلافي العبي أنّه جعل
في القرآن الكريم ضرباً من ضروب التّفادى المناقض للإيمان بالله، فقد قال
تعالى في سياق الحديث عن بعض المناقضين كما أوردهناه آنفاً ﴿وَإِذَا
تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ
الْفُسَادَ﴾ (البقرة/205) فقد اعتبر هذا العمل الإتلافي لزروع المسلمين
وحيواناتهم على وجه العبت عملاً تعاقباً منافضاً للإيمان، فيكون حكمه
نوعاً لذلك حكم التحريم القاطع مثل أيّ عمل تعاقبيّ.

وصيانة للبيئة من الإتلاف العبي لمقدّراتها جاء الحديث النبوي يؤكّد
التّنهّي عنه، ويوحّاه إلى الحفاظ على نظام البيئة بالحفاظ على مكوّناتها أن
تهدر في غير منفعة، وذلك ما يبدو جلياً في قوله صلّى الله عليه وسلّم:
« من قتل عصفوراً عبثاً حجّ إلى الله يوم القيامة يقول: إنّ فلاناً قتلني عبثاً، ولم
يفتنني منفعة »²، كما يبدو أيضاً في قوله صلّى الله عليه وسلّم: « دخلت
امرأة النار في حرّة وبطنها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش
الأرض »³. وكذلك الأمر بالنسبة لإتلاف البساتين، فقد قال صلّى الله عليه
وسلّم في هذا الشأن: « من قطع سدره صوّب الله رأسه في النار »⁴.

[1] ذكر بعض المفسّرين أنّ المقصود بالأية الأحسن من حريف الخفي الذي كان يظهر الموتة الذي
صلّى الله عليه وسلّم ولم يهتم إلى المفسّرين في رواية دونه، ولكنّها تشدّد الطعنت ولغة بدر حرق
وروحاً للسلبيين وقيل حسرة لهم فتركت فيه هذه الآية في سياق وصفه بالتفادى. راجع ابن عثيمين
- التحرير والتنوير: 2/266.

[2] أخرجه التّرمذي: كتاب الطحطاوي، باب من قتل عصفوراً.

[3] أخرجه البخاري - كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الثياب في طعام أحدكم... وحسن من الثّوب
يقطن في الحرم.

[4] رواه أبو داود - كتاب الأدب، باب قطع السدر، وقد أشدّه بضمه إلى أنّ القطع المتروك فيه هو الذي
يكون عبثاً وظلماً بغير حقّ.

هذه الأحاديث وأمثالها على ما تبدو عليه من حرقة فهي لمثل في مخازنها فقها رفيعا في صيانة البيئة من الإتلاف العاث، فقد جعل ذلك الإتلاف العاث لعناصر البيئة نزلة تقضي إلى العقاب الأعزوي كما هي حال المهلك للحريث والنسل، ولقائل المصفور والهرة عبثا، وإذا كان للبعد النفسي مثلا في قسوة القلب ورحمته حساب في ذلك المصير للعناصر المتلفة عبثا فإن الأصل فيه هو الموقف من عناصر البيئة الطبيعية التي خلق كل منها لحكمة محددة في أدائها لوظيفتها أن تنتهك تلك الحكمة أو تحترم بإتلاف عناصر البيئة عبثا فتعطل، أو صيانتها والحفاظ عليها فنمضي لعابثها التي خلقت من أجلها¹.

وقد يكون ما يقوم به الإنسان من إتلاف لمفقرات بيئة أمرا غير عثي، بل تنس في مصلحة، كأن يكون مندرجا ضمن الاستهلاك المباح الذي لا تقوم الحياة إلا به، أو يكون مندرجا ضمن دفع ضرر عارض للإنسان من بعض العناصر البيئية، ولكن هذا الإتلاف المباح في ذاته حينما يبلغ إلى درجة يؤدي فيها إلى أن تؤول العناصر البيئية المتلفة إلى اقراض في نوعها لا تقدر البيئة على جبره، أو تؤول إلى وضع تعجز فيه تلك العناصر عن أداء مهامها، فنفرض فعاليتها وإن بقيت أعيانها، فإن هذا الإتلاف حينئذ يصبح أمرا محظورا، وذلك صيانة للبيئة من أن تعطل بعض مكوناتها عن القيام بدورها البيئي المفقر لها.

وقد وردت في القرآن الكريم إشارة بالغة الدلالة في شأن صيانة البيئة من أن تفرض أنواعها بالتلف الذي يصيبها، وهي المتضمنة فيما أمر به نوح عليه السلام من أن يحمل في سفينته عندما أناه الطوفان من كل نوع من أنواع الحيوان زوجين اثنين، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ إِذَا جَاءَ

[1] راجع هذه المعاني وموافقات عليها في: القرطبي - السنة بصيرا للمعرفة والحضارة: 170 وما بعدها، وعلي عبد الحكيماين - البيئة في شرح حاشيتها: 13 وما بعدها، وعبد المجيد النجار -

ارتقاء الفكر في التصور الإسلامي: 130

أمرنا وفار الثور فلما أُخبل فيها من كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴿٤٠﴾، فالطوفان لما كان مظنة أن يأتي على الحيوانات بالتلف فتفرض أنواعها أمر الله تعالى نوحا بصيانة البيئة من هذا التلف بحمل أزواج منها تكون بذورا تتكاثر بعد الطوفان فتعود البيئة إلى وضعها الطبيعي، وفي ذلك تعليم إلهي للناس كافة أن يصونوا البيئة مما تتعرض له من تلف في أنواعها يؤدي إلى انقراضها، سواء كان ذلك بترشيد في الاستهلاك حتى لا يأتي على الأنواع، أو بإتقان هذه الأنواع حينما تتعرض طبيعياً للأفات وغيرها من الأسباب المؤدية إلى انقراضها.

وفي هذا السياق أيضا وردت إشارات نبوية ذات دلالات بليغة، ومن ذلك ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فافعلوا منها الأسود البهيم»^[١]، ففي هذا الحديث نهى ضمنياً عن إبادة نوع الكلاب، إذ هي أمة من الأمم أي نوع من الأنواع المكونة للبيئة محل الدور يقوم به فيها، فنبغي صيانة هذا النوع من الانقراض ليقوم بدوره البيئي، ويسري هذا النهي النبوي عن الإبادة في حق كل الأنواع البيئية، وأما جاء الحديث في شأن الكلاب لما يلحق الناس منها من الأذى؛ فربما عطر يبال بعض الناس أن يجرؤوا حملة للقضاء عليها، والحلاص منها، فلا تبقى لها من باقية، فجاء هذا الحديث يقي هذه المحاسن، ويعارض هذا اللون من التفكير معطلاً بهذه العلة التي تعلق على منطق العصر الذي قبلت فيه^[٢]، ولكنها تؤسس فقها إسلامياً في حفظ البيئة يمتد في صلاحه إلى آخر الدهر.

وكما جاء التوجيه القرآني والنبوي بالنهي عن تعريض الأنواع البيئية إلى الانقراض بإتلافها جاء هذا التوجيه أيضاً بالعمل عملاً إيجابياً على

[١] أخرجه أبو داود: كتاب الصيد، باب في إتلاف الكلاب للبعد.

[٢] الفرساوي - السنة مصدر المعرفة والمعرفة: ١٧٨.

حمايتها من الانقراض حتى حينما تتعرض له عوامل أخرى غير إنسانية، ولذلك فقد جاء في هذا التوجيه تأسيس لفكرة المحميات البيئية التي لم يعرفها الإنسان إلا حديثاً، وذلك ما يتضمنه قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهَا الْكَلْبُ أَتَمْتُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ (المائدة/95)، والحرم المكي يتفاطر إليه الناس من أصقاع الأرض، ولو أبيع فيه الصيد لانتهى الأمر إلى انقراض أنواع الحيوان البري منه؛ ولذلك جعل أرضاً محمية صيانة للبيئة من أن يتآكل بعض مكوناتها الانقراض. ويمكن أن يحمل على نفس هذا المعنى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من نهى عن تحريق القمل، ومن نهى عن قتل أربع من الدواب: النملة والنحلة والهدهد والصرد، ولا يحمل هذا النهي إلا على غرض الصيانة لهذه الأنواع البيئية من الانقراض بفعل عوامل الدمار الشامل مثل الحرق، أو بفعل التلوث المتنافسة كما هو أمر الهدهد والصرد.

إنها إذن صيانة للبيئة بحماية عناصرها من الانقراض، سلباً بالامتناع عن استهلاكها بما يقضي إلى انقراضها ولو في منفعة، وإيجاباً بالحيلولة دون انقراضها بعوامل خارجة عن إرادة الإنسان، وإذا ما أضيف ذلك إلى ما قبله الشريعة الإسلامية من صيانة للبيئة بمنع إتلافها إتلافاً عبثاً تبين أنه أعمية أولتها الأحكام الشرعية لحفظ البيئة بصيانتها من التلف، مما يدل على أن ذلك مقصد شرعي من مقاصدها.

2- حفظ البيئة من التلوث

لا يكون الفساد في الأرض بإهلاك عناصر البيئة الطبيعية إهلاكاً عبثاً أو إهلاكاً قارضاً فحسب، وإنما يكون الفساد أيضاً بتلوث البيئة بما يفسد فيها من عناصر مسمومة، أو بما يغير من النسب الكمية أو الكيفية

[1] راجع حديثاً في هذا المعنى في: مسلم: كتاب الصلاة، باب النهي عن قتل القمل.

[2] أخرجه أبو داود - كتاب الأدب باب في قتل القمل.

لمكونات البيئة التي قُدرت عليها في أصل خلقها^١، فإذا ذلك يعني إلى تعطيل العناصر البيئية في ذاتها أو في كیفیاتها عن أن تؤدي دورها النفعي للإنسان، بل قد تحوّلها هي نفسها إلى عناصر وكیفیات مسمومة، وإذا أدلّها الشيء يتحوّل من نفع للحياة عامة ولحياة الإنسان خاصّة إلى إضرار بهما من حيث وجدت البيئة أصلاً من أجل إعمار الحياة، وتمكين الإنسان من أداء مهمّة الخلافة.

وإذا كان تلوث البيئة قضية لم تُعرف في حجمها الخطير إلا في العصر الحديث، فإنّ في الشريعة الإسلامية من الأحكام المتعلقة بالحفاظ على البيئة من التلوث ما إذا نظر إليه نظرة تعميم نخرج من شبكه الحزني إلى مغزاه العام نبيّن أنّه يؤكّد قلها حضارياً في صيانة البيئة من الفساد الذي تسببه أساليب التلوث المختلفة. وقد جاءت في الحضارة الإسلامية تطبيقات عملية لتلك الأحكام منزلة على الواقع العملي على قدر ما تقدّمت تلك الحضارة في العمران، ممّا يضاف إلى تلك الأحكام والتوجيهات النظرية ليكونا معاً أدبا إسلامياً ثرياً في حماية البيئة من التلوث يمكن الاسترشاد به في معالجة قضية التلوث البيئي الرافعة بالنظر إلى مقاصده ومغزاه على وجه الخصوص. ومن استقراء التوجيهات القرآنية والحديثية في هذا الشأن مضافاً إليها الاجتهادات التطبيقية في التخصّص الإسلامي يمكن تبيين جملة من القواعد الشرعية العملية التي تلغى عند تحقيق مقصد حفظ البيئة بصيانتها من التلوث.

ومن أين الأحكام المتعلقة بصيانة البيئة من التلوث ما جاء من تشريع يوجب على الإنسان الطهارة في حياته كلّها، ابتداء من طهارة الجسم إلى

[١] يعرف التلوث البيئي بأنه كلّ تغيّر كمي أو كيميائي في مكونات البيئة السليمة وأهمّ السبب لا قدر الأخطار البيئية على استحداثه دون حلّ راجع: رشيد أحمد ومحمد سعيد صابري، البيئة ومشكلاتها، ١٥٦ - ١٥٧.

طهارة الثوب والأثنية والمنزل، وانتهاء بطهارة الشارع والحي والأماكن العامة. وقد ارتقت الأوامر الشرعية في هذا الشأن إلى أن أصبحت تمثل مبدأ أساسيا من مبادئ السلوك، بل إنها ارتبطت بمفهوم العبادة ارتباطا أصبح معه التطهر بمفهومه العام جزءا من عبادة الله تعالى، ونابعك في ذلك أن الصلاة - وهي رأس العبادات - تتوقف في صحتها على تحقق الطهارة في الجسم والثوب والمكان، وقد قال تعالى في تطهر بالمعنى العام: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة/222)

ومن البين أن الطهارة بهذا المفهوم الشامل هي العامل الأول الأساسي لحفظ البيئة من التلوث، وإذا تصورنا مقدار ما ينشأ في البيئة من التلوث بضروب العفونة والتسمم عند الإحلال بطهارة الأبدان والأثواب والمنازل والأحياء تبين مقدار ما للطهارة من دور في صيانتها منه، وتبين أيضا مدى ما للتشريع الإسلامي الموسع للطهارة من قيمة يثية في هذا الصدد.

ومن الأحكام الإسلامية ذات الدلالة في هذا الشأن ما جاء من تشريع يوجب على الإنسان أن يطهر جسمه وثيابه في كل وقت بصفة عامة وعند حضور التجمعات البشرية بصفة خاصة، ومن ذلك ما شرع من وجوب تطهير الثياب في قوله تعالى: ﴿وَلْيَأْتِكُمْ بِطَهْرٍ﴾ (المدثر/4)، وما شرع من وجوب تطهير الأحسام من كل الأدران والزوائج الكريهة في كل الأحوال عامة وعند حضور الجماعات بصفة خاصة، فقد قال صلى الله عليه وسلم في ذلك: «حق على كل مسلم أن يغسل في كل سبعة أيام يوما، يغسل فيه رأسه وجسمه»¹، وقد جعل الاغتسال أمرا مطلوباً لحضور الجماعة في صلاة الجمعة والأعياد، إذ قال صلى الله عليه وسلم: «غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم»²، وقد جعلت الزوائج الكريهة سببا في منع حضور تلك الجماعة كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «من أكل

[1] أخرجه البخاري - كتاب الجمعة/باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل..

[2] أخرجه البخاري - كتاب الجمعة - باب فصل الغسل يوم الجمعة..

القوم أو البصل من الجوع وغيره فلا يفرق مسجدنا»¹. ومن المعلوم أنَّ التَّحَمُّعات العُلَّة تكون أكثر عَطْراً في التَّأَثُّر بالتَّلَوُّث وفي نقله وإشاعته، ولذلك جاءت هذه التَّشْرِيعات تصونها من أسيابه بظهارة الأثواب والأبدان².

ومن هذه الأحكام ذات الدَّلالة في صيانة البيئة من التَّلَوُّث ما جاء من تشريع يوجب التَّطهير للأماكن العامَّة والعامة وصيانتها من كلِّ ما عسى أن يلوِّثها من مختلف الملوثات، فقد قال صَلَّى الله عليه وسلَّم: «إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتدَّ بوله»³، وذلك على معنى أن يتخير لتصرف بوله موقعا تَمَحِّي فيه آثاره بسرعة فلا يكون له تلويث يضرُّ بما حوله، كما قال صَلَّى الله عليه وسلَّم أيضا: «اتَّقُوا المَلاعنَ الثَّلَاث: البراز في الموارد، وفارعة الطَّرِيق، والعُظْل»⁴، ففي هذه المواضع يكون البراز أكثر تلويثا للبيئة، إذ هي مواقع حركة من شأنها أن تزيد انتشاره فزود النَّهي عنها متعا للتَّلَوُّث، وفي هذا السِّباق قال النَّبي صَلَّى الله عليه وسلَّم أيضا: «لا يبولن أحدكم في الماء الدَّائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»⁵، وذلك لما يتسبب فيه هذا الصَّنِيع من تلوث المياه وعفونتها. وقد جاء في الحديث أنَّه صَلَّى الله عليه وسلَّم مرَّ بمجرٍ فقال في صاحبيهما: «إنَّهما يعلَّيان وما يعلَّيان في كبير. أمَّا هذا فكان لا يستتره من بوله، وأمَّا هذا فكان يمشي بالثَّميمة»⁶، وإنَّما كان هذا العقاب لمن لا يزيل آثار بوله ولا يتحرَّى المكان المناسب

[1] أخرجه البخاري - كتاب الأذان/باب ما جاء في اليوم الثاني..

[2] إنَّ إعمال القرب والحد وعدم مخالطتهما بالظهور له دور كبير في تلوُّث البيئة، وذلك لما في حلف الإنسان خاصة من تلبية كثرة الأياد الحرام وتكاثرها بعدة ميوعة مما يسبب تلوثا كبيرا في البيئة. راجع في ذلك: محمد عبد القادر القلي - البيئة مشاكستها ولصالحها...: 216

[3] رواه أبو داود - كتاب الطهارة/باب الرجل يتورأ بوله.

[4] رواه أبو داود - كتاب الطهارة/باب المواضع التي نهى النَّبي صَلَّى الله عليه وسلَّم عن البول فيها.

[5] أخرجه البخاري - كتاب الوضوء/باب البول في الماء الدائم

[6] أخرجه البخاري - كتاب الأدب - باب الثَّيْبَة

فه لما بسببه ذلك من تلوث يئى ضارّ وإلّا فما سبب هذا العقاب وفعله يبدو في ظاهره من اللّعم الذي لا يستحقّ عقاباً؟¹

وفي سياق هذه التشريعات المحافظة من التلوّث قال صلى الله عليه وسلم فيما يتعلّق بالتحري في دفن القمامات والأثاثر لئلاّ تنتشر وتتعلّق تلوّث التربة والهواء: « الزاقي في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها »²، وقال أيضاً: « نظفوا أنفسكم ولا تشبهوا باليهود التي تجمع الأكباء في دورهم »³، ومن الأحاديث الثبوتية ذات الدلالة في هذا الخصوص ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ رجلاً أسود أو امرأة سوداء كان يلقم المسجد⁴، فعلمت، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا كنتم أذنتموني به، ذلوني على قبره. أو قال قبرها. فأتى قبره فصلى عليه⁵، ففي الحديث تنبيه نبوي رفيع إلى أهميّة شأن هذا العمل الذي قد يتوهم البعض أنّه عمل حفيظ، ولكنّه في ميزان حفظ البيئة هو عمل جليل، وفيه بالتألي فقد يئى فيما يتعلّق بالصيانة من التلوّث.

إنّ هذه الأحكام الشرعية في الطهارة بمفهومها الموسّع يمكن أن نعتبرها ذات دلالة هامة في الرّفق بالبيئة الطّبيعية، وذلك باعتبار أنّ تصرف الإنسان في سلوكه اليومي تصرفاً لا يلتزم بشروط النظافة بفضي لا محالة إلى تعكير في المحيط الذي يعيش فيه: أرضاً، وهواء، وماء، بما يتكرّر منه من ضروب العفونات المختلفة، وهو ما يحلّ بأداء البيئة في حفظ الحياة، وهل لزّمة البيئة القائمة اليوم في شطر منها إلّا لزّمة نظافة تحلّ في سبيلها

[1] راجع في ما يسهّ التول من آثار ضارة بالبيئة في: محمد عبد القادر العلي - البيئة مشاكستها

ولطفاها...: 214

[2] أخرجه البخاري - كتاب الصلاة: أبواب كثرة الترويق في المسجد.

[3] أخرجه الترمذي - كتاب الألباب: باب ما جاء في النظافة.

[4] يجمع العلماء منه.

[5] أخرجه البخاري - كتاب الصلاة: أبواب كنس المسجد.

مشكلة القمامة التي تتكدّس في المدن الكبرى على وجه الخصوص موقعا مهما لما تنفّثه من أبخرة وغازات وعفونات¹.

وليس التلوث كما نَهِينا أنفسا محصورا فيما ينشأ في البيئة من سموم وعفونات، وأنما هو أيضا ذلك الاختلال الذي يصيب ما قدّرت عليه البيئة من مقادير كمية وكيفية فيكون سببا في اضطراب توازنها، فالعناء النَّقي في ذاته على سبيل المثال إذا ما أُرسل في التربة بمقادير زائدة عن الحد فأغرقتها اعتُبر تلوثا لما يفضي إليه من انحرام في النسبة بين الماء والتربة والهواء الحرما ما يعطل نمو الحياة.

وكما جاءت تعاليم الشريعة توجّه لتحقيق مقصد حفظ البيئة توجيها عمليا بالتشريع لصيانتها من التلوث بالتزام الطهارة الشاملة جاءت أيضا توجّه إلى ذلك بالتزام الحفاظ على التوازن في مقادير البيئة وكيفياتها حتّى لا يغلّظ فيها عنصر من عناصرها على غيره، أو وضع من أوضاعها على آخر فيؤوّل الأمر إلى تلوث محلّ بالحياة.

ومن الإشارات ذات الدلالة في هذا الشأن ما جاء - كما ذكرنا سابقا - من نهى عن استعمال وسائل التحريق والتفريق لإتلاف بعض العناصر البيئية حيوانا أو نباتا، فهذه الوسائل من شأنها أن يكون لها أثر شامل في الإيادة ممّا يتجّ عنه خلل في قسب بين المكونات البيئية في المناطق التي تمارس فيها، فيختل فيها التوازن البيئي، وذلك بالإضافة إلى ما يتجّ عنه أيضا من الأدعنة والعفونات الملوّنة للبيئة.

ويشرح في هذا السياق أيضا ما جاء من نهى عن الإيادة الجماعية لفصائل من النبات أو من الحيوان، مثلما رأينا من نهى عن قطع السمر، وعن قتل الكلاب قتلا يفضي إلى إيادة نوعها، وعن القتل الجماعي للتسل

[1] راجع في مشكلة القمامة ومزورها في التلوث البيئي آل قور - الأرض في الميراث 249

والتهديد والضرر، فهذا الإكلاف الجماعي لفصائل من النبات والحيوان من شأنه أن يتهي إلى انقراض أنواعها لو إلى قتلها إلى حد القدرة، وهذا ما يفضي إلى خلل في التوازن البيئي لما ينتج عنه من تضخم كميات على حساب أخرى في الأنواع الحية أو في آثارها من الغازات والحصائر فتضطرب إذن الدورة البيئية في ضرب من التلوث الضار بالحياة، فحاء إذن ذلك النهي الشرعي عن إبادة الأنواع لصيانة البيئة بالحفاظ على توازنها.

ويمكن أن نستنتج من هذا التصرف الشرعي في النهي عن إبادة الأنواع ما أصبح يعرف اليوم في سبيل الحفاظ على التوازن البيئي من أسلوب المكافحة البيئية، وهو الأسلوب الطبيعي الذي تقوم فيه فصائل النبات والحيوان بمكافحة بعضها بعضا في سبيل الحفاظ على نسبها التي تشكلها بها فيقوم توازنها، فالتحمل الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتله تقوم أنواع منه بافتراس ألوف مؤلفة من الحشرات التي لو بقيت حية حينما يباد التحمل لأحدثت في البيئة فسادا كبيرا، وكذلك الأمر بالنسبة للطيور والعصافير، بل لكل نوع من الحيوان والنبات على وجه الأرض، فيما أن كل نوع له في البيئة دور مقرر فإن انقضاء أي منها يؤدي إلى تضخم أنواع أخرى، ويؤدي بالتالي إلى خلل في التوازن تلوث به البيئة، وهو ما يكشف عن الحكمة النبوية في النهي عن إبادة الأنواع بحكمة تصان بها البيئة من التلوث بمسبب الأسباب المؤدية إلى اختلال توازنها¹.

إن هذه الإشارات المتعددة فيما يتعلق بالحفاظ على التوازن البيئي وإن كانت لا تنح بصلة مباشرة إلى الصيانة من التلوث إلا أنها تنهي في مغزاها إلى ذلك الهدف، وإذا ما أضيفت هذه الإشارات إلى تلك التشريعات المتعلقة بالطهارة الشاملة تكونت منظومة متكاملة من التشريع الذي تلتقي فروعه عند إجراءات عملية غايتها صيانة البيئة من التلوث مقصدا شرعيا للحفاظ على كفافيتها في تنمية الحياة.

[1] (راجع: علي عبد الحَكَم ياسين، البيئة في شرع حلالها، 28).

3 - حفظ البيئة من فرط الاستهلاك

إنَّ كلَّ كائن حيٍّ في البيئة تقتضي حياته أن يكون له من مواردها استهلاك يحفظ حياته، وهو استهلاك مقدَّر في الدورة البيئية الكبرى، محسوب في قيام توازنها ودوامه، والإنسان لا يخرج عن هذا القانون البيئي إلاَّ أنَّ المهمة التي كُلِّف بها لتكون غاية لوجوده تقتضي لكي يحجزها أن يكون استهلاكه من مقدرات البيئة أولى من الاستهلاك لمجرد الحفاظ على الحياة مثل سائر الكائنات الحية الأخرى، إذ هو مكلف بالتعمير في الأرض وهي غير مكلفة بشيء، وهذا الاستهلاك الزائد الذي تقتضيه مهمة الإنسان في الحياة هو أيضا مقدَّر في التكوين البيئي، محسوب في قيام توازنها ودوامه.

وإذا ما تصرف الإنسان في البيئة تصرفا يلتزم فيه باستهلاك مواردها بالقدر الذي يمكنه من أداء وظيفته فإنَّه يكون قد وقف عند الحد الذي قدر له في التقدير البيئي العنَم، ويكون بالتالي قد انحرف في الدورة البيئية انحرافا رقيقا يحفظ توازنها ويصون نظامها، وأمَّا إذا ما توسع في استهلاك مواردها البيئية بما هو أزيد ممَّا تقتضيه وظيفته فإنَّه يصبح منحرفا في الدورة البيئية انحرافا لا تحمِّله البيئة فيما قدرَّت عليه من موارد، وهو ما يسبب لها إرهاقا يحجزها عن تدارك ما تفقد من أقدار زائدة، فينتهي الأمر إلى احتلال في توازنها، وذلك ما بعد من ضروب العنف التي يمارسه الإنسان إزاء البيئة، إذ كالأما هو نوع من الانتكاس منها لما هي غير مهية لإعطائه.

وكما حامت التعاليم الإسلامية توجَّه الإنسان توجيها عمليا إلى حفظ البيئة بمساعيها من التلُّف والتلوُّث، فإنَّها حامت أيضا توجَّه إلى حفظها بالوقوف في استهلاك مواردها عند الحد الذي تقتضيه وظيفته في الحياة، والذي هو مقدَّر في كمِّها وكيفيها، محسوب في دورتها الكبرى، دون أن يتجاوزها إلى ما وراءه ممَّا هو غير مطلوب في إحراز تلك الوظيفة من

استهلاك لمقدراتها. وقد جاءت التوجيهات في هذا الشأن متعدّدة المقامات، متنوّعة الأساليب، بحيث ارتقت إلى درجة أن يكون الرّفق بالبيّة بهذا المعنى من الرّفق الذي يقتضي الوقوف بالاستهلاك البيئي عند حدّه مفصّلاً أساسياً من مقاصد الشريعة في حفظ البيّة.

وتلتقي هذه التوجيهات الشّرعية العملية لحفظ البيّة على تعدّد ما تتضمنه من أحكام قانونية وشرعية عند معنى الوقوف بالاستهلاك البيئي في حدّ القصد، وهو العدل مراداً به شيئاً ما تقتضيه وظيفة الإنسان وتحمله في ذات الوقت مقدّرات البيّة، وعدم تحاوزه إلى الإسراف، وهو تجاوز حدّ العدل مراداً به شيئاً ما لا تتطلبه وظيفة الإنسان ولا تحمله في ذات الوقت مقدّرات البيّة، ويمكن أن يجعل عنواناً جامعاً لذلك ما جاء في الشريعة الإسلامية من أمر مكرّر بالتزام القصد في الاستهلاك للمقدّرات البيّة، ومن نهى بشدّة عن الإسراف والتبذير فيه.

لقد جاء التّوجيه إلى التزام القصد في استهلاك مقدّرات البيّة وعدم تجاوز إلى الإسراف توجيهاً مؤكّداً يندرج به هذا السّلوك في دائرة الحلال والحرام، وذلك ما يبدو فيما ورد في التشريع من نهى مغلّظ عن الإسراف والتبذير، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِعْرَافَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الإسراء/27)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُذَرَّ تِلْكَ أَعْيُنُكَ﴾ (الإسراء/26)، وعند الإسراف في القرآن الكريم إفساداً في الأرض، وهو ما جاء في الحديث عن قوم صالح عليه السلام الذين أسرفوا في ملائمتهم بالاستهلاك المفرّط للمرافق البيّة، فوصفوا بذلك الإسراف بأنهم مفسدون في الأرض كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَتَحْشُرُونَ الْجِبَالَ يَوْمَ تَارِهِمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْعَصْرِفِينَ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ﴾ (الشعراء/149-152).

ولمّا كان الإسراف هو الإنفاق في غير حق¹، ولمّا كان الإنفاق هو في جميع أحواله يرجع إلى إنفاق من موارد البيئة، سواء كان ممّا يتصف بكونه مالا كما شرحناه سابقا، أو ممّا لا يتصف بكونه كذلك ولكنه مادة بيئية كالماء في الأنهار، أو الشجر في مجامع الغابات، فإنّ الإسراف بما هو إنفاق من موارد البيئة متجاوز للحدّ يكون فسادا في الأرض، ويكون فاعلوه من إخوان الشياطين، وكفى بذلك تغليظا في النهي عنه، وكفى به إجراء شرعيّا عمليا للرقنّ بالبيئة حفاظا عليها من الاستهلاك الفاحش لمواردها الذي يؤدّي إلى الحلل بتوازنها.

ولم يكن هذا الإجراء الشرعي في الرقنّ بالبيئة بالاقتصاد² في استهلاك مواردها وعدم الإسراف فيها متعلّقا بالوفرة في هذه الموارد أو بالقلّة، ولا بصفة المالية أو عدمها، وإنّما كان إجراء عامّا في كلّ الأحوال والأوضاع سواء كانت الموارد وفيرة أو ضئيلة، أو كانت مالا أو ليست بمال، ومقياسه الوحيد هو حدّ الكفاية في قيام الإنسان بوظيفته التعميرية في بصر، وذلك هو الحدّ الذي يتعرّط به في دورة البيئة المخروطا لا بسبب لها إرهابا، وهو حدّ الاقتصاد، وما تجاوزه من استهلاك فهو الإسراف الذي جاء التخليط في النهي عنه والابتعاد منه. إنّ الرقنّ بالبيئة بالاقتصاد في استهلاك مواردها هو إذن قيمة مطلقة مستقلة عن أحوال مواردها وفرة ونسبة في الزمان والمكان.

ولكي يكون الرقنّ الاستهلاكي بالبيئة رفقا شاملا يؤدّي الغرض في استقاء البيئة صالحة للحياة جاءت التوجيهات الشرعية تشمل في أمرها بالاقتصاد ونهيها عن الإسراف موارد البيئة جميعها، ما كان منها متجدّدا، وما كان ناضبا غير متجدّد، وكأنّها في ذلك تقطع الطريق على ما قد يظنّ

[1] راجع الطبري - جامع البيان: 73/15

[2] الاقتصاد في كلّ شيء هو القسوط بين الإغراط والخریط، والاقتصاد في الاستهلاك هو الحدّ بين الإسراف والبخل.

من أن الموارد البيئية المتجددة سواء من تلقاء نفسها أو بالتنمية من قبل الإنسان ليس فيها من إسراف ضار بالبيئة، خاصة حينما تتطور الأساليب والوسائل في تنمية البيئة وتعميرها، فيتخذ ذلك ذريعة للإسراف مطلقا هو حاصل اليوم في الحضارة الغربية، ولما كانت الحقيقة أن كل إسراف استهلاكي ينعكس سلبا على التوازن البيئي فقد جاءت التوجيهات الشرعية العملية تنبه إليه في إرشادها إلى سلوك في البيئة سلوك اقتصاد في كل مواردها.

ولعل من أظهر ما يبين هذا المعنى ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في قوله: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بسعد وهو يفرح، فقال: ما هذا السرف يا سعد؟ فقال: ألي الوضوء سرف؟ قال: نعم وإن كنت على نهر جار"، بقي الحديث توجيه إلى الوقوف في استهلاك الماء عند الحد الذي يتم به الغرض لا يتجاوز حته وإن كان الغرض عبادة مثل الوضوء، وفيه تنبيه إلى أن نيل الغرض الذي يستهلك لأجله الماء وكذلك الوفرة فيه ليسا بمرور لتجاوز ذلك الحد، بل يبقى الاقتصاد أمرا مطلوباً في كل الأحوال. وقد كان عليه السلام يؤكد قوله هذا بقوله، إذ يروى عنه أنه كان "يغسله الصّاع من الماء من الجنابة، ويوضئه المقدار"^[1].

وليس الماء في هذا السياق إلا رمزا للموارد البيئية بصفة عامة ينطبق عليها جميعا في وجوب ترشيده الاستهلاك ما ينطبق عليه مهما تكن عليه من الوفرة والتجدد، وإنما أبرز التنبه عن السرف في الماء في هذا الحديث النبوي لشدة ما قد يرد على الأذهان من مظنة الترخيص في تبذيره، وذلك لتحلله عبر دورة الماء البيئية المعروفة من جهة، ولتعلقه بفعل تعدي وهو الوضوء كما وقع في ظل سعد رضي الله عنه، فحذاء النبي قاطعا لهذه

[1] أخرجه ابن ماجه - كتاب الطهارة، باب ما جاء في القصد في الوضوء.

[2] أخرجه مسلم - كتاب الحيض، باب الغفر المصنوع من الماء في غسل الجنابة.

المطآن فيما يتعلق بالماء، ويُقاس عليه ما يتعلق بغيره من الموارد التي يكون منها المأكل والمشرب والملبس، وهي أكثر ما يستهلك من موارد البيئة المتجددة.

إنّ هذه التوجيهات الشرعية التي تطلب الاقتصاد في استهلاك المأكل والمشرب والملبس بكلّ معاني الاستهلاك قد تبدو في الظاهر مجرد توجيهات أخلاقية في الآداب ذات فوائد حرجية، ولكن عند التأمل فيها من حيث مراميها البعيدة تبدو توجيهها في القفص البيئي سابقة لزمانها، وناظرة إلى المستقبل البعيد، فتجاوز حدّ الاقتصاد في المأكل والمشرب والملبس والزينة من شأنه أن يستنزف الموارد البيئية، لا تلك الناضبة فحسب بل حتى تلك المتجددة، ومن شأنه أيضاً أن يلوّث البيئة بالقمامة الكثيرة التي يسيبها الإصراف، وهو ما يعود على مواردها أيضاً بالاستنزاف لما يغني من حيوان ونبات بما ينشأ عنه من سموم¹، فهذه التوجيهات الشرعية إذن هي توجيهات في السلوك البشري ذات أهمية بالغة، وهي تدرج ضمن تحفيظ مقصد حفظ البيئة بالاقتصاد في استهلاك مواردها مهما تكن هذه الموارد والرة ومتجددة.

ومن الموارد البيئية ما هو محدود الكمية، وهو مع ذلك غير قابل للتكاثر والنمو، فيكون استهلاكه مفضياً بالتدريج إلى التذوب في غير تعويض من نوعه، وذلك مثل المعادن المختلفة، ومصادر الطاقة الباطنية من فحم وبتروöl وغاز. وإذا كانت التشريعات الإسلامية قد وُجّهت إلى الاقتصاد في الموارد المتجددة كما رأينا، فإنّ توجيهها إلى الاقتصاد في هذه الموارد الناضبة كان من باب الأولي، إذ ذلك يمكن تعويضها وهذه لا تحبر بالتعويض. وبالفعل فقد جاءت التشريعات الإسلامية تطلب من الإنسان أن يقتصد في استهلاك هذا النوع من مقدّرات البيئة. ومن خلال جملة من

[1] راجع في ذلك: محمد عبد القادر العلي - البيئة، مشاكلها واقتصادها: 202.

تلك التشريعات يمكن استنتاج فقه يبيّن إسلامي في حفظ البيئة من هذا الوجه.

وتلغى هذه التوجيهات عند طلب الاقتصاد في استهلاك هذه الموارد الخاصة بالوقوف فيه عند الحد الذي يؤدي الغرض ويلبي الحاجة ولا يتجاوز إلى الأبهة والمباهاة والعيلاء، فالإنسان يحتاج في إقامة حياته والقيام بوظيفته إلى المسكن والمركب والأكل، وهي في غالبيتها تصنع من موارد بيئية ناضبة كالمعادن على اختلافها، وتحتاج في إنجازها وتحريكها إلى مقدار من موارد الطاقة، وهذه وتلك محدودة الكمية في البيئة، وهي غير قابلة للتعمد لتعويض ما يستهلك منها، وكلّ هذه يطلب التشريع الإسلامي أن يكتفي فيها بما يوفي بالغرض وإن يكن في شيء من التوسعة، وينهي عن أن يتجاوز الاستهلاك فيها ذلك الحد، إذ هو يصبح إذن ضرباً من السرف المهدر لها في غير حاجة حقيقية، ممّا يؤدي بالتفاقم إلى الإسفال بالتوازن البيئي حينما تنتهي هذه الموارد إلى النضوب.

ومن التوجيهات الشرعية ذات الدلالة في هذا الشأن ما جاء في الإرشاد النبوي من نهى عن الإسراف في البنيان، وذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «من اشراط الساعة إذا تناول رجال البهيم في البنيان»¹، وقوله: «يؤجر الرجل في نفقته كلها إلا الثوب، أو قال البناء»²، فهذا النهي عن البناء كما علّق عليه ابن حجر إنما هو "محمول على ما لا تمس الحاجة إليه ممّا لا بدّ منه للتوطن وما بقي البرد والحر"³. ويلحق بالبيان في هذا المعنى من طلب الاقتصاد فيها ما يتعلّق بها من فرش وأجهزة ومراقي، وهو

[1] أخرجه البخاري . كتاب الاستعداد لأبواب ما جاء في البناء.

[2] أخرجه الترمذي . كتاب صفة القبادة.

[3] ابن حجر . فتح الباري : 95/11

ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «فراش للرجل، وفراش لامرأة، وفراش للضعيف، والرابع للشيطان»^[1].

إنَّ هذا انتهى عن الإسراف في البنيان وما يلحق بها إنباً هو مندرج ضمن التوجيه الشرعي إلى الاقتصاد في الموارد البيئية التي تستهلك في هذه البنيان وملحقاتها، وهي في أغلبها موارد ناضبة، ويقاس على ذلك كلُّ مورد بيئي آخر من الموارد الناضبة ممَّا يستعمل الإنسان في حياته، كذلك التي يستعملها في صناعة مراكبه وأجهزته والآلات المختلفة من المعادن وما في حكمها، فالمطلوب الشرعي هو أن لا يستهلك فيها من موارد البيئة إلا بمقدار ما يؤدي الغرض من حفظ للحياة فيما يتعلق بالمأكل والملبس والمشرب، ومن توسَّل للعمل والإنتاج بالأجهزة والآلات مع شيء من التوسعة والبسر. وأمَّا إذا تجاوز الأمر في ذلك إلى الاستهلاك بذخا ومباهاة وتفاخراً فإنَّه ينقلب إلى إسراف منكراً، ليس لهذه الرذائل فحسب، وإنما لما يؤدي إليه ذلك من استنزاف الموارد البيئية يفضي إلى الحلل في توازنها.

إنَّ هذا الطلب الشرعي للاقتصاد في الموارد البيئية الناضبة يتدرج ضمن ما قدَّرت عليه البيئة من تناسب بين مكوناتها الحية وغير الحية في حاجات بعضها إلى بعض، فحينما يقتصد الإنسان في استهلاكها فإنَّه يكون قد انخرط في دورة البيئة بحسب ذلك التناسب، فيفضي ذلك إلى توزيع هذه الموارد على الأجيال المتلاحقة، كما يفضي أيضاً إلى توفير الفسحة الزمنية التي يتحكَّن فيها الإنسان من استكشاف أو استصناع مولود آخرى تنوعت الموارد الناضبة، وأمَّا حينما يقع الإسراف في هذه الموارد، فإنَّها تنتهي سريعاً إلى النضوب، وتُحرم منها الأجيال اللاحقة قبل أن يتيسَّر لها تعويضها بما يقوم مقامها في غير إضرار بالبيئة، فتضطرَّ إلى تعويضها

[1] أخرجه مسلم: كتاب القسام والزينة، باب كراهة ما زاد على الحاجة.

بموارد بيئة أخرى غير مُقترنة لتعويضها¹، وكلّ ذلك يؤدّي إلى اضطراب بيئي كبير.

بهذا المعنى يكون الطلب الشرعي للاقتصاد في هذه الموارد الناضبة مندرجا في شطر كبير من غاياته. مثل طلب الاقتصاد في الموارد المستنفدة. ضمن فقه بيئي إسلامي يوجّه توجيها عمليا إلى السلوك في البيئة سلوكا يقوم على القصد إلى حفظها، وذلك بالاقتصاد في استهلاك مواردها المحددة والناضبة على حدّ سواء، التصادفا بحفظ توازنها، وبصون كفاءتها في إدارة الحياة.

4- حفظ البيئة بالتنمية

لَمَّا كانت بعض الموارد نصير بالاستهلاك إلى نفاذ ليس له جبر فإنّ التشريع الإسلامي جاء بصونها بالتشريع في ذلك الاستهلاك وعدم التّدمير كما بيّنا آنفا. ولكنّ تلك الموارد التي نصير هي أيضا إلى النفاذ ولكنّها تقل الجبر لأن جاء التشريع الإسلامي يوجّه إلى صيانتها من النفاذ بتشريع الاستهلاك فيها أيضا فإنّه جاء يوجّه إلى صيانتها بطريقة أخرى أكثر فعالية في الصيانة، وهي طريقة التّشجير والتّسمية، وذلك ليكون ما يستهلك منها معلولا على الدوام بما ينمي ويثمر.

لقد جاء لتنمية البيئة في التشريع الإسلامي مقام عظيم، وباعيك في ذلك أنّ ممارسة الفلاحة بأنواعها وهي جوهر التنمية البيئية بحير في الفين ضربا من ضروب العبادة التي تقرب من الله زلفى، وبذلك رفع هذا العمل في الثقافة الإسلامية من مقام الحسنة والحفارة في ثقافات سابقة إلى مقام العبادة التي هي أرفع الأعمال، وفي هذا السياق جعلت الشريعة الإسلامية زرع الزروع وغرس الأشجار بابا عظيما من أبواب الأجر لا ينقطع، لقد

[1] إذا استنفدت - على سبيل المثال - موارد الباء من المعداد قبل أن تُنحصر مائة أخرى مشابهة فوضعتها فإنّ الإنسان سيحضرها بالأعشاب مع ما يؤدّي إليه ذلك من عظيم الضرر بالبيئة.

قال صلى الله عليه وسلم: « ما من مسلم يفرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يبرأؤه أحد إلا كان له صدقة »¹، وكفى بذلك دافعاً إلى التسمية البيئية في المجال النباتي.

ومن التشريعات الإسلامية في تسمية البيئة ما جعل في ملكية الأرض إذا كانت مهملية من أن إحياءها بالزروع هو السبب الذي ينعني منه ملكيتها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: « من أحيا أرضاً ميتة فهي له »² وما جعل من أن تعطيل الأرض عن دورها الإنشائي للثروة النباتية قد يكون سبباً في نزاع ملكيتها من صاحبها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: « من كانت له أرض فليزورها، أو يمشقها أخاه »³، وحينما يعتبر إنشاء البيئة النباتية سبباً لملكية الأرض فإن ذلك يكون دافعاً قوياً لتحقيق هذا الإنماء لظرفية ما في النفوس من حب التملك عامة وتملك الأرض بصفة خاصة.

وكما شرع الإسلام تسمية البيئة نباتياً شرع أيضاً تسميتها حيوانياً، فلم تكف تعاليمه بالنهي المغفلت عن إبداء الأنواع كما مرّ بيانه، وإنما تجاوزته إلى طلب العناية بالحيوان عناية تؤدي إلى تكثيره في علفه وتحسينه في نوعه وفي إنتاجه من اللحوم والألبان والأصواف، والنهي عن كل تقاعس قد يحل بهذه التسمية، وفي أمر نوح عليه السلام بأن يحمل في سفينة من كل زوجين من الحيوان اثنين للإخلاف بعد الطوفان ما يشير إلى مقصد التسمية الحيوانية كأخذ الإحراصات لصيانة البيئة بالتسمية، وقد جاءت في ذات الشأن إشارة توبة عامة تمتثل في النهي عن إحصاء الحيوان، باعتبار أن في ذلك تعطيلاً لحركة السعوط الحيواني، فقد روى ابن عمر رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن إحصاء الخيل والبهايم، وكان هو

[1] أخرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب فطر الفرس والزرع.

[2] أخرجه الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء الموات.

[3] أخرجه البخاري: كتاب الطهارة، باب غسل التيمم.

أيضا يكره إعصائها ويقول: إن فيها نساء الخلق¹، كما كان عمر رضي الله عنه ينهى عن إعصاء البهائم ويكتب بذلك إلى عماله في الأقاليم².

وفي هذا السياق أيضا جاء الحديث النبوي عن العناية بالحيوانات عنابة نصورها من الأمراض والهزال وتعمل على سلامتها وتكاثرها، ومن ذلك ما جاء في الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بغير قد لحق ظهره ببطنه من شدّة الهزال، فقال: « اتقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحة وكلوها صالحة »³، كما أنه عليه السلام نهى في سبيل الحفاظ على الثروة الحيوانية وتمتعها عن أن تُعرض الحيوانات السليمة للعدوى من الحيوانات المريضة، فقال: « لا توردوا الممرض على المصح »⁴. وفي سبيل تنمية الإنتاج الحيواني كان النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن أن تُذبح شاة الحلوب، وذلك كما جاء في قوله لأحد أصحابه وقد همّ باعتبار شاة للذبح: « إياك والحلوب »⁵، وذلك لما في هذا التصرف من قطع للموئلتع هام من المستحبات الحيوانية وهو الحليب⁶.

والتوجه الإسلامي إلى تسمية البهائم النباتية والحيوانية ليس توجيهها بقف بهذه التنمية عند حدود توفير حاجة الإنسان من غذاء وغيره، بل هو يتجهي بها إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ممّا يتعلق بالحفظ الشامل للتوازن البيئي الذي يتوقف على التنمية المطردة للبساط النباتي الذي يكسو الأرض، والتنمية المطردة أيضا للوجود الحيواني المنتشر عليها، جبرا في ذلك لما يطال هذا وذاك من عوامل القضاء المتعددة التي هي أزيد من عامل الحاجة الإنسانية، فلو اقتصر الإنسان في تنمية الحيوان والنبات على حدّ متطلبات

[1] رواه أحمد: مسند عبد الله بن عمر

[2] راجع أحيارا وأثرا في هذا الشأن في: المحافظ - الحيوان: 177/1

[3] أخرجه أبو داود - كتاب الجهاد/باب ما يؤمر به من القيام على القوام

[4] أخرجه البخاري - كتاب الطب/باب لا عدوى

[5] أخرجه مسلم - كتاب الأضحية، باب حول استنباطه لحمه

[6] راجع في ذلك: فقر ضاوي - السنة مصدر المعرفة والمصداقة: 309

حاجاته لقيت بين تلك المتطلبات وبين ما تفتحه العوامل الأخرى منها فحاجة تنتهي لا محالة بالتناقص فيهما إلى الحد الذي يحل بالتوازن البيئي.

وقد جاء في بيان هذا المعنى ضمناً قوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا»¹، فتسمية البيئة النباتية المطلوبة في هذا الحديث تتجاوز حاجة الإنسان إلى النبات - إذ لا تبقى بقيام الساعة إليه حاجة - وفي ذلك دلالة بليغة إلى أَنَّ التسمية البيئية المطلوبة من الإنسان تصل في غاياتها البعيدة إلى صيانة البيئة في توازنها من أن يطلها نقاد أو قلّة فادحة في مكوناتها وعاصمة الأساسية منها ممّا يقضي بها إلى عخل في ذلك التوازن يضر بالحياة.

إنّ هذا التوجيه الإسلامي العملي إلى صيانة البيئة من النقاد والقلّة الفادحة في عناصرها بتسمية تلك العناصر تنمية دائمة لكي لا يحل توازنها، إذا ما أضيف إلى ذلك التوجيه إلى الصيانة من التلوث بالمخلفات الشاملة وبالحفاظ على التوازن بين العناصر، وإلى ذلك التوجيه إلى الصيانة من التلّف عيشاً كان أو انتفاعياً قارضاً، تكونت شبكة متكاملة من التوجيهات الأخلاقية والأحكام الشرعية التي تلتقي كلّها عند التصرف في البيئة تصرفاً يحقق في مضمار استثمارها مقصد حفظها من كلّ ما عسى أن يسبب فيها اضطراباً يعود بالحلل على أدائها لمهنتها في تمكين الإنسان من القيام بدوره العمرّي في الأرض.

إنّ من المقاصد الضرورية للشرعة الإسلامية مقصد حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان، متمثلاً فيما يكتسبه من مال، وهو في أصله مقدرات مادية مستثمرة من الطبيعة، ومتمثلاً في البيئة التي هي محض الحياة، وقد جاءت الأحكام الشرعية متواترة متضامنة على نطاق

[1] أخرجه أحمد: مسند أبيه بن مالك.

واسع بالإحمال أحيانا وبالتفصيل أحيانا أخرى تنتهي إلى ذات الهدف، وهو تحقيق ذلك المقصد بحفظ المال وحفظ البيئة، وهو المقصد الذي إذا ما نحقق يسر للإنسان إنجاز مهمة الخلافة، وإذا تعطل تعطلت تلك المهمة التي من أجلها خلق.

الباب السادس

تفعيل مقاصد الشريعة

تمهيد

إنَّ للعلم بمقاصد الشريعة أهمية كبيرة في الاجتهاد الفقهي، وتشتمل تلك الأهمية بالأخص في أنَّ هذا العلم يساعد كثيراً على بناء الحكم الشرعي المناسب للمقصد المعلوم؛ ذلك لأن الأحكام الشرعية قد تكون مستفادة من نصوص الوحي بصفة ظنية يحتمل فيها النص أكثر من وجه من وجوه الأحكام، وقد تكون مستفادة بالتقدير في ما لا نص فيه وفقاً للتوجيهات الدينية العامة، وفي كلِّ هذه الحالات إذا ما علم المقصد الشرعي وجَّه الحكم نحوه سواء بترجيح ما هو مناسب له من الاحتمالات الظنية، أو ببناءه وقَّفه فيما لم يرد فيه نص، فيكون إذا المقصد الشرعي هو الموجَّه الأساسي في بناء الحكم الشرعي.

وكذلك فإنَّ للعلم بالمقاصد الشرعية أهمية بالغة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، فالحكم الشرعي قد يقرَّر مقصده بصفة نظرية، ولكنَّ ذلك المقصد لا يكون له تحقق في الواقع حينما ينزل الحكم على الواقع لسبب أو لآخر من الأسباب، فهذا العلم بتحقيق المقصد أو عدم تحققه عند تنزيل الأحكام له الدور الكبير في تنزيل الحكم أو عدم تنزيله، تأجيلاً له، أو استبدالاً بحكم آخر يتحقق به المقصد المطلوب، وذلك كما علم الفاروق رضي الله عنه أنَّ تطبيق حدِّ السرقة لا يتحقق به مقصد حفظ المال بسبب المجاعة، فعُدل عن تطبيق الحكم ~~الخاص~~ بإقامة الحدِّ إلى التأجيل ريثما يرتفع ذلك المانع بزوال المجاعة.

إنَّ هذا الدور الهام للعلم بالمقاصد الشرعية في سبيل صياغة الأحكام وتطبيقها بما يتحقق به مقاصدها لا يكفي فيه لكي يتحقق هدفه أن تبقى

المقاصد رعية العلم النظري المحرّد، وإنّما يستلزم الأمر أن تعمل تلك المقاصد بصفة عملية فعلية في النظر الفقهي، وذلك بأن تكون مقاصد الشريعة حاضرة في ذهن الفقيه حضورا مستداما حيّا وهو يباشر نظره الفقهي في تقرير الأحكام، بحيث لا يكون له تقرير حكم بأي وجه من وجوه التقرير إلّا وهو مستحضر لمقصده، بانها إزاء علي اعتبار أنه سينتهي إلى تحقيقه، وهو ما يجعل المقاصد المعلومة بالنظر قاعلة حقّا في التقرير الفقهي وليست محرّد علم نظري قد يقى حيس الذهن دون أثر فيما يعمره النظر الفقهي من أحكام.

وإذا كان العلم بالمقاصد حاصلًا عند الكثير من المشتغلين بالفقه من الدارسين والمفتين في صورته النظرية فإنّ الكثير من هؤلاء لا يعملون عليهم المقاصدي في نظرهم الفقهي، فإذا ما علموه من مقاصد الشريعة لا يكون قاعلا في اجتهاداتهم وفناواهم، وإذا كثير من تلك الاجتهادات والفناوى تجري على غير ما تحقّق به مقاصد الشريعة التي من أجلها وضعت، ولعلّ كثيرا مما نراه ولما اليوم من أحداث العنف والتفجير يعود إلى هذا السبب، فالمفتون بهذه الأحداث قد يكون كثير منهم درس مقاصد الشريعة واستوعبها علما نظريا، ولكن قصر عن تعميلها في فناويه لتكون تلك الفناوى محققة لمقاصد الشرع، فحاجت نائضة لتلك المقاصد من حيث وضعت لتحقيقها.

وقد نشأ عند بعض الدارسين المهتمين بعلم المقاصد من المعاصرين شعور بأنّ علم المقاصد لمن كان مهتماً به علما نظريا إلّا أنّ حضوره في النظر الفقهي هو حضور عفيف، وفعله في الاجتهاد والفناوى فعل ضعيف، وهو ما كان له أثر بالغ في الحياة العملية للمسلمين، إعاقة لتطورها حيناً، وإدخالاً للاضطراب فيها حيناً آخر، وذلك بسبب فناوى وأحكام فقهية لا تقوم على تحقيق مقاصدها، فنفضي إلى عكسها، ولذلك فقد بدأت ترتفع

أصوات متادية بتفعيل مقاصد الشريعة، وهي دعوة محقة في كل الظروف، وهي أكثر أحقية في الظروف التي يعيشها المسلمون اليوم.

وتفعيل مقاصد الشريعة في النظر الفقهي فعل مركّب لا يتحقّق إلاّ بتحقيق جملة من العناصر؛ وذلك لأنّ النظر الفقهي لكي يكون نظراً مقاصدياً ينبغي أن يبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلبه مقتضيات الواقع وملاساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد لتحديد لكلّ حكم مقصده المناسب له في القوة أو في العموم أو في الكثية بحسب ما شرحناه سابقاً، ويميّز بين ما هو مقصد حقيقي وبين ما قد يكون موهوماً، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقّق من الأحكام الموضوعة لها أو تحول ظروف وملاسات والعبء دون ذلك، وهكذا فإنّ تفعيل المقاصد بالمعنى الذي نعرضه في هذا المقام يتوقّف على جملة من العناصر لعلّ من أهمّها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد لتعلم تحقّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق الفرعي يبيّن به للفقهاء الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدّى له بالتشرع، فيقرّره بحيث يكون محققاً لمقصده المراد منه.

وليس هذا التفعيل لمقاصد الشريعة على نحو ما وصفنا بمقتصور على النظّار من الفقهاء المجتهدين، وأنما هو عامّ في المسلمين على قدر طاقاتهم فيه، فكلّ مسلم مطلوب منه أن يكون تصرّفه في الحياة تفكيراً نظرياً وسلوكاً عملياً موافقاً لأحكام الشريعة محققاً لمقاصدها، وهذه

[1] نذكر من ذلك على سبيل المثال: جمال الدين عطية - تدرّج تفعيل مقاصد الشريعة، وأحمد الربربري - الفكر المقاصدي، ونور الدين المادني - الاجتهاد المقاصدي، وبهي محمد - نظرية المقاصد والواقع.

المقاصد المراد تحقيقها ينبغي أن تكون حاضرة في ذهنه عند ذلك التصرف ليكتفه بحسبها في حدود قدرته على ذلك، ولا يُعَدُّ مسلم أن تكون له على ذلك قدرة ولو في أبسط التصرفات.

وهذا المعنى هو الذي قرره الشاطبي في إثباته أن الاجتهاد المتمثل في تحقيق المناط هو اجتهاد "لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، فإن العاني إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إذا كانت بسرة فمختصرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقع له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يرتدع إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلاً باجتهاد ونظر، فإذا تعيّن له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجره عليه، وكذلك سائر تكليفاته"²، فهذا العاني من المسلمين يمكنه أن يفعل مقصد التيسير في اجتهاده لتحديد اليسر من الكثير في زيادة السهو في الصلاة. وهكذا ينبغي أن تفعل مقاصد الشريعة ليس خاصاً بالعلماء المجتهدين، وإنما هو عام في المسلمين بله نعمة المتعلمين منهم، يأخذ منه كل على قدر طاقته وبلغ استطاعته.

[1] معناه أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً في ذهن المسلم بعلاقة إيمانية نظرية معروفة، ولكن هذا الحكم يبقى متعلقاً في تطبيقه إلى زمن الحالات التي يطبق عليها في الواقع، فقد يكون الواقع حارياً فيه حالات كثيرة متشابهة، بعضها يدخل تحت ذلك الحكم وبعضها لا يدخل، والنظر في تلك الحالات للتيسر ما هو مشغول بالحكم منها عما هو غير مشغول هو معنى تحقيق المناط، ومثاله أن السرقة ثبت فيها حكم شرعي معلوم، ولكن عند تطبيق ذلك الحكم ينبغي التحقيق في مناطه بخصيص ما هو سرقة مشغولة بالحكم عما لا يدخل تحت وصف السرقة من نصب وأخذ مال يشبه تلك وجراية وغيرها فلا يُحرى عليها حكم السرقة.

[2] الشاطبي - الموافقات: 63/4

الفصل الأول

التحقيق في ذات المقاصد

تمهيد

إنَّ التناظر في أحكام الشريعة حقٌّ عليه أن يكون نظره فيها مستصحباً على الدوام مقاصدها المستغاة منها، وذلك في سبيل أن يقرَّر من تلك الأحكام ما يؤوّل إلى تحقيق المصلحة، واستصحاب المقاصد عند النظر الفقهي يستلزم أن يكون استصحاباً دارماً لتلك المقاصد في سبيل أن تكون مقاصد حقيقية مشيرة، وأن تكون ملائمة للحكم الشرعي المراد تقريره. والدرس المطلوب للمقاصد في هذا الموضوع هو درس للذات المقاصد من جهتين:

الجهة الأولى، دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، ونسبها إلى أنواعها، فيُعلم إذن ما هو قطعي وما هو ظني، ويُعلم ما هو ضروري وما هو حاجي، وهكذا في كلِّ الأنواع، فإذا ما نظر الفقيه في حكم شرعي، وتبين له المقصد منه، فإنَّه يقدِّر درجة ذلك المقصد وينسبه إليها، حتى إذا ما زاحم ذلك الحكم حكم آخر حقَّق في مقصده أيضاً وعيَّن درجته، فيكون بينه لديه أسباب الترحيح بين الحكمين بناءً على درجة المقصد الذي حدَّده لكل منهما.

والجهة الثانية دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقد تحدد درجاتها، وذلك بأن تقع المقارنة بين تلك المقاصد في حال تراحمها، فيعلم إذن ما هو أقوى منها، وما هو أضعف، وما هو أقطع، وعلى أساس ذلك تُحدد الأولويات، فيقدم بعض المقاصد على بعض بحسب ما قُدرت عليه من الدرجات، ويؤدي ذلك إلى ترجيح أحكام شرعية على أخرى، وإلى استبعادها في استبعاد أحكام ليس فيها دليل منصوص.

وهكذا يكون الفقيه وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع قد حقق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد عطا خطوة مهمة في تفعيل ما كان مستوعباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية، إذ هو قد وضع نصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أي درجة هي متسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنيًا بناءً مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية.

1- تحديد درجات المقاصد

المقاصد الشرعية كما بدأ سابقاً هي تلك المصالح التي تحققها للأفراد والمجتمع الأحكام الشرعية، والتي من أحلها شرعت تلك الأحكام. وهذه المقاصد باعتبارها مصالح للعباد هي أنواع متعددة، ودرجات مختلفة في نطاق تلك الأنواع كما مرّ بيانه، فمنها ما هو كلي ومنها ما هو جزئي، ومنها ما هو أصلي ومنها ما هو تبعي، ومنها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي أو تحسيني.

وحقّ الناظر في أحكام الشريعة أن يحدّد لكلّ حكم شرعي المقصد المبني منه، سواء كان ذلك الحكم معلوماً بالنص أو مستنبطاً بالاجتهاد، وأن يدرج ذلك المقصد ضمن نوعه وضمن درجته في سياق ذلك الشرع،

كَانَ يُحَدِّدُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ مَقْصِدَ الْحَكْمِ بِتَحْرِيمِ السَّرْفَةِ بِأَنَّهُ حَفِظَ
النَّفْسَ وَيُوضِعُ فِي دَرَجَةِ الضَّرُورَةِ، أَوْ مَقْصِدَ الْحَكْمِ بِحَوَالِ الطَّلَاقِ بِأَنَّهُ
رَفَعَ الْمُشَقَّةَ وَيُوضِعُ فِي دَرَجَةِ الْحَاجَةِ، أَوْ مَقْصِدَ الْحَكْمِ بِتَحْرِيمِ الزِّنَا بِأَنَّهُ
حَفِظَ النِّسْلَ وَيُوضِعُ فِي دَرَجَةِ الْمَقْصِدِ الْأَصْلِيِّ، أَوْ مَقْصِدَ الْحَكْمِ
بِالْإِشْهَادِ فِي النِّكَاحِ بِأَنَّهُ إِبْعَادُ صُورَةِ النِّكَاحِ عَنِ شَوَائِبِ السَّفَاحِ
وَالْمُعَادَاةِ وَيُوضِعُ فِي دَرَجَةِ الْمَقْصِدِ الْقَرَعِيِّ، وَهَكَذَا الْأَمْرُ فِي كُلِّ
الْأَحْكَامِ، فَتُحَدِّدُ مَقَاصِدَهَا، وَتُحَقِّقُ دَرَجَاتَهَا.

وَلَوْ وَقَعَتِ الْغَفْلَةُ عَنْ هَذَا التَّحْقِيقِ وَأُرْسِلَتْ أَحْكَامُ الشَّرِيعَةِ إِرْسَالًا دُونَ
نَسْبِ مَقَاصِدِهَا إِلَى مَا يَلِيقُ بِهَا مِنَ الْمَرَاتِبِ فَإِنَّ ضَرَرًا كَبِيرًا قَدْ يَلْحَقُ
بِالْحَيَاةِ لَمَّا تَحَضَّرَ لِنُجُوهِ الْأَحْكَامِ، وَذَلِكَ جَرَاءِ الاضطرابِ الَّذِي يَصِيبُ
نَسْبَ الْمَقَاصِدِ إِلَى مَرَاتِبِهَا، فَإِذَا مَقْصِدُ حَفِظِ الْعَقْلِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ حَكْمُ
تَحْرِيمِ الْخَمْرِ يَدْرَجُ ضَمَّنَ دَرَجَةِ الْحَاجَةِ أَوْ التَّحْسِينِ وَهُوَ فِي حَقِيقَتِهِ
ضَرُورِيٌّ، وَمَقْصِدُ الْجِلُولَةِ دُونَ الْحِيَلَاءِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الْحَكْمُ بِمَنْعِ إِمْلَاقِ
الْقِيَابِ وَحَرِّ الذُّبُولِ يَدْرَجُ ضَمَّنَ الْحَاجَةِ أَوْ الضَّرُورَةِ وَهُوَ فِي حَقِيقَتِهِ
تَحْسِينِيٌّ، وَذَلِكَ مَا يَتَحَرَّضُ عَنْهُ خَلْقٌ كَثِيرٌ، وَهُوَ مَا يَقَعُ مِنْهُ الْيَوْمُ شَيْءٌ كَثِيرٌ،
وَالْحَالُ أَنَّ قَاعِلِيهِ قَدْ يَكُونُونَ دَارِسِينَ لِلْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ دَرَاةً اسْتِيعَابَ
شَامِلٍ، وَلَكِنَّهَا بَقِيَتْ نَظَرِيَّةً غَيْرَ مَفْعَلَةٍ.

إِنَّ مَقَاصِدَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ قَدْ تَكُونُ بَيِّنَةً جَلِيَّةً كَأَن تَكُونَ مَنْصُومًا
عَلَيْهَا أَوْ تَكُونُ مُسْتَفَادَةً مِنَ الْأَطْرَافِ الْمُسْتَفِيزِ لِلْأَحْكَامِ، وَقَدْ تَكُونُ عَلَى
فَرْقٍ مِنَ الْحِفَاءِ مِمَّا يَسْتَظَرُّ بِذَلِكَ الْجَهْدِ الْكَبِيرَ لاسْتِكْشَافِهَا، وَقَدْ يَبِينُ سَابِقًا
الطَّرِيقَ الَّتِي تُعْلَمُ بِهَا تِلْكَ الْأَحْكَامُ، وَلَكِنْ حَتَّى إِذَا عَلِمْتَ الْمَقَاصِدَ بِأَيِّ
طَرِيقٍ مِنْ طَرِيقِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ جَهْدًا آخَرَ يَنْبَغِي عَلَى الشَّاهِدِ الْفَقْهِيِّ أَنْ يَبْذُلَهُ فِي
شَأْنِهَا، وَذَلِكَ لِتَحْدِيدِ نَوْعِهَا وَإِتْمَانِهَا بِدَرَجَتِهَا فِيمَا إِذَا كَانَتْ ضَرُورِيَّةً أَوْ
حَاجِيَّةً أَوْ تَحْسِينِيَّةً، وَفِيمَا إِذَا كَانَتْ أَصْلِيَّةً أَوْ فَرْعِيَّةً، وَفِيمَا إِذَا كَانَتْ كَلَامِيَّةً أَوْ
جَزَائِيَّةً، فَإِذَا عَلِمَ الْفَقِيهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ أَنَّ الْحَكْمَ الشَّرْعِيَّ بِمَنْعِ الْإِحْتِكَارِ

مقصده رواج المال بين أفراد المجتمع، فعليه أن يلحق هذا المقصد بدرجة فيما إذا كان مقصدا ضروريا أو حاجيا، وفيما إذا كان أصليا أو فرعيا.

وإنما يعدّ هذا التحقيق في درجات المقاصد خطوة ضرورية لتفعيل المقاصد الشرعية لأنّ استحضار الفقه للمقصد الشرعي من كلّ حكم محددا في نوعه ودرجته يكون له دور كبير في تقرير الحكم ابتداءً، وفي الموازنة بين الأدلة بقصد ترجيح حكم على آخر، وفي ترجيح فهم على آخر في دائرة ما يحتمله ذات الدليل من الأفهام التي نبني عليها الأحكام فتختلف باختلافها.

ومن أمثلة ذلك ما اتهمته عائشة رضي الله عنها في ردّها خبر ابن عمر في أنّ الميت يعدّب بهكاه أهله عليه،¹ رادةً ظاهر الحكم الذي يتضمنه، مرجحةً عليه الحكم الذي يتضمنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام/164)، فهنا الترجيح لدليل على آخر، وبالتالي لحكم على آخر. إنما تمّ جرأ تحديد المقصد الشرعي لكلّ منهما وتقدير نوعه ودرجته، إذ المقصد الشرعي من خبر ابن عمر هو منع الأذى عن السامعين الذين يتأذون بالعويل على الميت، أو لعله قطع الطريق على وساوس النفس بالاحتجاج على قتل الموت، بينما المقصد الشرعي من الحكم بأن لا تزر وزرة وزير أخرى هو تحقيق العدالة بين الناس، وهو مقصد ضروري وكلي وأصلي، وليس المقصد الأول كذلك.²

ومن أمثلة ذلك أيضا ما اتهمه عامة الفقهاء من الحكم بمنع أن يسلم المسلمون أموال السفهاء إليهم ويمنكحهم منها استنتاجا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزَوَّجُوا السَّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء/5).

[1] أخرجه البخاري: كتاب الحائز، باب قول النبي يعدّب الميت: «إن الميت يعدّب بهكاه أهله عليه».

[2] راجع: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 139.

مرحّمين هذا الحكم على الحكم بمنع أن يسلم أيّ مسلم ماله إلى السفهاء، وهما حكمان يحتملهما نص الآية، ولكن رجح الأول بناء على تحديد المقصد الشرعي من كلّ منهما، إذ الحكم الأول مقصده أن تكون كلّ أموال الأمة مصونة عن عبث السفهاء باعتبار أن المال وإن كان مملوكاً للأفراد فإنّ لمجموع الأمة فيه حقوقاً، فهو مقصد كلي، بينما الحكم الثاني مقصده صيانة مال الأفراد عن عبث السفهاء، فهو مقصد جزئي، والكلي من المقاصد مقدّم على الجزئي منها.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أن يحدّد درجات المقاصد، وأن يدرج كلّ مقصد ضمن نوعه كخطوة أساسية في سياق تفعيلها في نظره الفقهي فإنّ السبل التي عليه أن يسلكها في هذا التحقيق هي سبل غير مستبينة ولا منضبطة بحيث يؤدي به ذلك التحقيق إلى مقصوده يسراً، فنصوص الشريعة لا تنصّ على مسالك هذا التحقيق، وعلماء المقاصد لم يولوا فيما يدوّلوا العناية الكافية بهذا الأمر بحيث تقضي اجتهاداتهم في ذلك إلى قواعد منضبطة أو شبه منضبطة، وذلك ما كان مشككاً للإمام ابن عاشور عند تقسيمه للمصالح والمفاسد إلى ما هو من المقاصد الأصلية وما هو من المقاصد الوسائل، إذ قال: "وهو مبحث مهمّ لم يف المتقدّمون بما يستحقّه من التفصيل والتحقيق". سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعزّ الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في الفرق الثامن والخمسين²، فكيف يمكن أن تحدّد رتب المقاصد من الأنواع والدرجات كمقدّمة من مقدمات تفعيلها؟

إنّ القاعدة الأساسية في ذلك هي قياس ما يكون عليه المقصد من درجة القوة في المصلحة التي يتضمّنها، فبحسب قوّة تلك المصلحة بالحق

[1] راجع: ابن عاشور - التحرير والتنوير: 233/4.

[2] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 331، وراجع: عزّ الدين بن عبد السلام - قواعد الأحكام: 46/1.

المقصد بتوجه وموجته. وقوة المصلحة قد تُقاس بحسب القوة في ذاتها فيما إذا كانت ضرورة لحياة الفرد والمجتمع أو حاجة رابعة للمشفقة، أو تحسناً وتكميلاً للحياة، فينسب المقصد إذا بحسب ذلك إلى درجة من هذه الدرجات، وذلك كأن يدرج مقصد تحقيق الكرامة والحرية للإنسان في درجة الضرورة لقوة المصلحة التي يتضمنها، وكأن يدرج مقصد التغليب وأخذ الزينة في الملبس في رتبة التحسين لضعف المصلحة فيه.

وقد تُقاس قوة المصلحة في تقدير المقصد الشرعي بحسب درجة الوضوح في الدلالة عليه، وذلك كأن نكون تلك الدلالة مستفادة من نصوص قطعية الدلالة والنيبوت، كذلك الآيات القرآنية المستفيضة الدالة على أن من مقصد الأحكام الشرعية التيسير ورفع الحرج، وقد ذكرنا سابقاً جملة منها، أو تكون مستفادة من استقراء لأحكام كثيرة اختلفت في نفس العلة استقراء بفيد القطع بأن تلك العلة هي المقصد الشرعي لتلك الأحكام كما مرّ بيانه سابقاً، وحيث تُدرج هذه المقاصد ضمن نوع المقاصد القطعية، فإذا ما كانت الدلالة على المقصد الشرعي غير قطعية فإنه يدرج ضمن درجة الظن. ومن المعلوم أن ما أُرشد إليه الشارع بالدلالة القاطعة تكون المصلحة فيه في أغلب الأحوال أقوى مما أُرشد إليه بالدلالة الظنية.

ولقد تُقاس قوة المصلحة بحسب ما تنصف به من الكلفة والحرية، سواء باعتبار مدى شمولها لوجوه الحياة، أو باعتبار مدى شمولها لأفراد الناس، فإذا كان المقصد الشرعي يشمل كلّ وجوه الحياة الإنسانية أو الكمّ الكبير منها، أو كان يستغرق كلّ أفراد الأمة أو العدد الأكبر منها لدرج ضمن المقاصد الكلية والعامة، وذلك مثل مقصد العدل الذي يشمل كلّ وجوه الحياة، ومقصد الشورى الذي يشمل كلّ أفراد المجتمع، وإذا كان المقصد الشرعي يشمل العدد الأقلّ من وجوه الحياة أو من أفراد المجتمع لدرج ضمن المقاصد الجزئية. ومن السبيل أن المصلحة التي تشمل العدد الأكبر هي أقوى من المصلحة التي تشمل العدد الأقلّ.

والعلم بمدى قوة المصلحة التي تتضمنها المقاصد الشرعية المبتغاة من الأحكام من أجل تحديد درجاتها ليس هو أيضا بالأمر المنضبط من خلال قواعد معلومة على وجه القطع ولا حتى الظن الغالب، فتصوص الشرعية لم يرد فيها ذلك الضبط، وعلماء المقاصد على ما نعلم لم يفصلوا القول في ذلك بما يحل مسائل هذا العلم من الجلاء بحيث يسهل على القليه أن يدرج على وجه السر مقاصد الأحكام في درجاتها الملائمة لها ضرورة أو حاجة أو كلفة أو حرجية، ففي الأمر إذن متروكا للاجتهاد في النظر للإلحاق كل مقصد بمقامه، ويمكن لهذا الاجتهاد أن يستثير بعض القواعد من أجل ذلك الإلحاق، ومن تلك القواعد نذكر ما يلي:

أ. الاستدلال بقوة الأمر والنهي

قد يستدل على صنف المقصد الشرعي ودرجته بما يكون عليه الحكم الذي وضع لأجل تحقيقه من قوة الأمر بفعله أو قوة النهي عنه، سواء بما تدلّ عليه ألفاظ الأمر والنهي وتعايره، أو بما يدلّ عليه التواتر والاعتراف، فإذا كان الأمر أو النهي قاطعا بأي سبب من أسباب القطع دلّ ذلك على قوة المصلحة التي تتضمنها المقصد الذي من أجله وضع، وكلما كان أيّ منهما أقلّ قطعا وأكثر لنا نقصت قوة المصلحة في مقصده الشرعي، فتوضع إذن المقاصد التي جاءت لتحقيقها الأوامر والنواهي الفاطمة في القبة من السلم المقصدي، ونحوالي بعد ذلك في درجاته الأدنى المقاصد التي أحكامها أقلّ قوة في الأمر والنهي.

ويمكن أن يندرج ضمن هذا المسلك ما تقرّر في أحكام الشريعة من ترتيب تلك الأحكام بين فرض وحرام ومستحب ومكروه ومباح، ومن ترتيب بين الكبائر والصغائر في الآثام، ومن ترتيب بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وبين ما هو دون ذلك، فالأحكام التي تأتي على رأس هذه الأقسام تكون مقاصدها مدرجة ضمن أعلى مراتبها في القوة، وذلك من

مثل مقصد حفظ النسل الذي وضع له من بين ما وضع حكم تحريم الزنى تحريماً قاطعاً إذ هو من كبائر الآثام، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الضرورية والكليّة والقنطرية، ومقصد التوثيق في الزواج الذي وضع لتحقيقه حكم وحرب الإشهاد بدلالة الظنّ الغالب، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الحاجية والحزنية، وهكذا الأمر بطّرد فيه التناسب بين قوّة الأمر والنهي في الحكم الشرعي وبين الدرجة التي ينزل فيها المقصد الذي من أجله شرع، وذلك ما ضبطه الإمام الشاطبي في إحدى قواعده التي حرّرها بقوله: "هي أنّ أصول الطاعات وحوائجها إذا تثبتت وجدت راحة إلى اعتبار المقاصد الأصليّة، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها [أي مخالفة تلك المقاصد]"¹.

ب - الاستدلال بقوة العقاب

قد يقع الاستدلال على رتبة المقصد الشرعي بما رتب على الحكم الذي شرع لأجله من عقوبة دنيوية، فإذا كانت تلك العقوبة شديدة قاسية دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبغى منه يتضمن مصلحة في الدرجة العليا من القوّة، فيدرج إذن في الدرجة العليا من السّلم المقصدي. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الأحكام الشرعية المتضمنة لعقوبات الحدود المتّصّفة بالشدة كانت مقاصدها على وجه العموم هي المقاصد الضرورية من مثل مقصد حفظ المال الذي وضع لتحقيقه الحكم بتحريم السرقة وحددت فيه عقوبة النّقطع، وكذلك مقصد حفظ النفس الذي شرع من أجله الحكم الشرعي بقوة القصاص.

فإذا كانت العقوبة المفروضة أخفّ درجة دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبغى منها ينهي أن يوضع في درجة أدنى ضمن السّلم المقصدي، ولعلّ ذلك كان من بين الأسباب التي جعلت الإمام ابن عاشور

[1] الشاطبي - لمواظفات: 2/137.

يعارض في أن يكون المقصد الشرعي من الحكم بتحريم القذف وهو حفظ العرض مدرجا ضمن الضرورات، وأدرجه ضمن الحاجيات، إذ هو وإن وردت فيه عقوبة حدية هي الحد إلا أنها أخف من سائر الحدود الأخرى¹.

ولكن إذا كانت أحكام العقوبات وضعت لتحقيق مقاصد عليها، فليس معنى ذلك أن كل المقاصد المستفاد من الأحكام التي لم تحد فيها عقوبات هي من المقاصد الأدنى في قوة المصلحة، وهي بالتالي الأدنى في السلم المقاصدي؛ ذلك لأن العقوبات على مخالفة الأحكام الشرعية لم يرد بها التشريع إلا في عدد محدود، وهي تلك العقوبات المعروفة بالحدود، وقد تركت أكثر المخالفات في تحديد عقوباتها للاجتهاد فيما يعرف بالتعزير، وقد تبلغ العقوبة بالتعزير من الشدة ما يُلغى الحدود، تناسب في ذلك مع ما تحدته المخالفة الشرعية من الضرر، فللعقوبة أن يقيس في تقديره لقوة المقاصد فيما لم يرد فيه حد على ذلك التناسب بين قوة المقصد وبين ما شرع في حكمه من عقوبة فيما وردت فيه عقوبة ليكون له ذلك مسلكا يستهدي به في تحديد درجات المقاصد، وهو ما بينه الإمام أبو زهرة في قوله: "وإن العقوبات على ذلك تكافوت مقاديرها بخلاف قوة الاعتناء، فالعقوبة بسبب الاعتناء على ضروري أقواها، ودونها ما يكون عقوبة على الاعتناء على حاجي، ودونها ما يكون لأجل التحسيني"².

ج. الاستدلال بقوة الوعد والوعيد

كثير من أحكام الشريعة ترد في النصوص المشرعة لها مصحوبة بوعد على إثباتها أو وعيد على مخالفتها، ولكل من الوعد والوعيد درجات تترقد بين

[1] راجع ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية: 236.

[2] أبو زهرة الطبري 45، راجع في هذه المعاني: العز بن عبد السلام - قواعد الحكم: 46 وما بعدها.

القوة والضعف، ويمكن للنظر في مقاصد الشريعة أن يستدل بدرجة القوة في الوعد والوعيد على درجة القوة في المقصد الشرعي الذي من أجله وضع الحكم، فإذا كان الوعد أو الوعيد في حكم ما في قمة التبشير أو التلظة دل ذلك في الغالب على أن ذلك الحكم وضع لتحقيق مقصد ضروري، وإذا كان أي منهما خفيفا دل ذلك على أن المقصد منه هو في درجة أدنى من القوة.

ومن ذلك على سبيل المثال أن حكم الجهاد جاء فيه وعد بالأجر العظيم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ لَعَنَّاهُ عَلَىٰ رَبِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ فِيهِ وَعِيدٌ شَدِيدٌ﴾ (النساء/93)، والكذب على النبي صَلَّى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»¹، فهذه القوة في الوعد والوعيد يستدل بها على أن المقصد الشرعي من كلٍّ من الحكمين وهو حفظ الدين هو مقصد يحتل أعلى مراتب القوة ضرورةً وكلفةً، فإذا كان الوعد أو الوعيد خفلاً مما يفيد القوة كما الوعد بالأجر على وضع اللقعة في فم الزوجة²، أو على أكل الطير والبهائم من الزرع³ كان ذلك شامعاً على أن المقصد المطلوب وهو الألفة الزوجية أو الرحمة بالحيوان كان في درجة من القوة أدنى حاجة أو تحسناً.

وقد يشكل في هذا الصدد ما ورد أحياناً من وعيد مغلف أو وعد عظيم على أفعال تبدو مقاصدها صغيرة كالمرأة التي توعدت بالنار بسبب مرة ربطتها حتى ماتت جوعاً، أو الرجل الذي وعد بدخول الجنة من أجل إتقاد كلب من العطش⁴، أو ما جاء في قوله صَلَّى الله عليه وسلم: «من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة

[1] أخرجه البخاري: كتاب الجهاد، باب قول النبي يحذّب العيث.

[2] أخرجه البخاري: كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته ألقياً، قوله صَلَّى الله عليه وسلم: «مهما ألفت من لغة فإنها بعد قد حلت اللسان التي ترفعها إلى في امرئك».

[3] راجع مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الفرس والزرع.

[4] رواه البخاري: كتاب الوصية، باب الماء الذي يسل «فمن الإناء» «أو رجلاً رأى كلباً ياكل الفري من العطش فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى أرواه، فاشكر الله له فادخله الجنة».

بالفعل مآ جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه ¹ فهذا الوعد وذلك الوعيد في الحالين ليسا متعلقين بذات الفعل الصغير الذي اقترن بهما، وإنما هما متعلقان بالحال التي أصبح عليها من تصدر عنهم هذه الأفعال من رحمة في المثال الأول وقسوة في الثاني وتعظيم لله تعالى في الثالث، وربما كان بعض من هذا الوعد والوعيد أيضا غير مراد بهما الحزاء على ذات تلك الأفعال على وجه الحقيقة، وإنما المراد بهما الترهيب والترهيب، فكأن هذا الحزاء ليس نصا في معناه وإنما المقصود به الدفع إلى الخير والصدقة عن الشر، وربما يكون هذا المعنى هو ما أرادته ابن عاشور في قوله: "على العالم المنتشع بالأطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يُلحَق بين مقامات خطاياها، فإن منها مقامات موعظة وترهيب وترهيب، ومنها مقام تعليم وتحقيق، فبرء كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورد اللائق"².

د- الاستدلال بقوة المنفعة والضرر

لم يرد في الشريعة تخصيص على العقوبة في كل حكم شرعي، كما لم يرد فيها كلها وعد أو وعيد، بل إن كثيرا من الأحكام المتعلقة بشؤون الحياة تركت للاجتهاد على أساس ما أصبح يعرف بالمصلحة المرسلة، وهذه الأنواع من الأحكام تقدر مقاصدها في درجتها بحسب ما يقتر أنها تنهي إليه من قوة المنفعة أو قوة الضرر الذي تحدثه في حياة الناس، فكُلُّما تبين أن في حكم ما من هذه الأحكام حين الالتزام به منفعة عظيمة أو تبين أن في عدم الالتزام به ضرر عظيم فقدر مقصده في الدرجة العليا من سلم المقاصد، وكلُّما تناقص النفع أو الضرر تناقصت الدرجة في ذلك السلم.

[1] أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل.

[2] راجع الفهر من عبد السلام: قواعد الأحكام 28 وما بعدها.

[3] ابن عاشور: التمهيد والتبويب 273/1.

إنّ الأفعال التي تلحق بالبيئة ضرراً يخلّ بتوازنها وينتهي بها إلى الدمار تصبح غير صالحة للحياة هي على سبيل المثال أفعال لا يمكن أن يحكم عليها شرعاً إلاّ بالتحريم، والمقصود الشرعي من هذا الحكم لا يكون إلاّ مقصداً كلياً ضرورياً وهو حفظ البيئة، وأنما أدرج ضمن هذه الدرجة نظراً لقوّة المنفعة المترتبة على الامتنال له، وشدة الضرر الذي يترتب على عدم الالتزام به، فإذا ما وقع حكم شرعي بوجوب التقيّد بأداب التعامل مع الحقائق العامّة في المدينة حفاظاً عليها كان ذلك الحكم مقصده جزئياً تحسباً إذ منفعة ليست بالضرورية ولا الحاجية، وهكذا تدرج المقاصد الشرعية للأحكام في منازلها وفق هذه المسالك التي تشترك في اعتماد الدلالة على قوّة المنافع أو الأضرار التي يلغضي إليها التزام تلك الأحكام أو مخالفتها^[1].

2- تحديد أولويات المقاصد

لما تُحدّد درجات المقاصد الشرعية، فيلحق كلّ حكم بدرجة المناسبة له تأتي مرحلة أخرى من مراحل تفعيل المقاصد وهي مرحلة الموازنة بينها لتحديد أولوياتها. والموازنة بين المقاصد الشرعية لتقديم بعضها على بعض من أجل إقرار الأحكام التي تقدّم مقاصدها ينبغي أن يجرىها الفقيه على أساس من قواعد منضبطة أو هي قريبة من الانضباط، وذلك لينتهي إلى نتائج في تحديد الأولويات يتحقّق بها النفع وينتظم بها الضرر بأكثر قدر ممكن، ولئلاّ يجرى الأمر فيها على ما تمليه شهوات النفوس وأهوائها، وتخرّصات الخواطر وأوهانها. ومن بين تلك القواعد في تحديد أولويات المقاصد نذكر ما يلي:

[1] راجع شرعاً مهبطاً في الأسس التي تقفّ على أساسها درجات المقاصد ضرورة وحاجة وتحسباً في: جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشريعة: 99 وما بعدها..

أ. الموازنة بحسب قوة الثبوت

إنَّ المقصد الشرعي المتضمن لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة غاية للحكم الشرعي لا يكون في كلِّ حكم من الأحكام بنا مقطوعا به بحيث يحقق الفقيه من أنه هو المقصود من الحكم المحقق للمصلحة الحائل دون المفسدة على وجه اليقين، بل إنه يكون في بعض الأحكام كذلك ويكون في بعض الأحكام الأخرى أقلَّ ظهورا، فيحصل في رأي الفقيه على وجه الظنِّ، بل قد يكون أحيانا ملتبسا فيتوهمه الفقيه مقصدا شرعيا وهو في الحقيقة ليس كذلك.

وحينما نعرض للفقيه أحكام تختلف في مقاصدها من حيث وضعها في ذهنه ثبوتا منها أو ظنا فيها أو توهمًا لها، فإنَّ عليه أن ينظر فيها النظر الدقيق الذي يوازن فيه بينها من حيث درجة وثوقه بها محققة للمصلحة تاركة للمفسدة، فإذا ما تعارضت الأحكام فإنَّ عليه أن ينتهي إلى ترجيح ما كان مقصده يقينا قطعيا، وتأخير ما كان ظنيا، وإسقاط ما كان موهوما؛ وذلك لأنَّ اليقيني أقرب إلى أن يكون محققا للمصلحة من الظني الذي يتيح الظنَّ فيه نظري الاحتمال لأن يكون غير محقق لها، إذ هو باعتبار ذلك الظنَّ يحتمل أن لا يكون مقصدا شرعيا أصلا. وهذه الموازنة بين الأوضاع التي يكون عليها المقصد الشرعي في درجة ثبوته عند الفقيه يقينا أو ظنا يمكن أن نسميها من جهتين.

أولاً. الموازنة بالمحقق النظري

ومعناه أن ينظر الفقيه في المقصد الشرعي الذي بدا له مقصدا للحكم الذي يريد تقريره، فحينئذ الأدلة الواردة في شأنه إما ما كانت أدلة منصوحا عليها بصفة مباشرة أو مضمَّنة في التصرفات الشرعية المطَّردة كما سبق بيانه، أو كانت أدلة غير منصوح بها ولكنها يحكم بها العقل في نيته للمصالح والمفاسد، فنتهي هذا النظر إلى تحديد درجة المقصد المنظور

فيه من حيث درجة الوثوق به، فيما إذا كان ذلك الوثوق يبلغ درجة اليقين بناء على أدلته القطعية، أو يقف عند درجة الظن بناء على أدلته الظنية، أو يتبين أنه مقصد موهوم ليس فيه من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. وبناء على هذا التحديد لدرجة وثوق المقاصد يقدم الفقيه عند تقرير الأحكام ما كان منها لوثق، فيرجح ما مقصده قطعي على ما مقصده ظني، ويرجح ما مقصده ظني على ما مقصده موهوم.

ومن أمثلة ذلك أن يظهر في البلاد التي فيها أقلية مسلمة نزوع من قبل بعض المسلمين إلى سرقة الأموال بعلّة استحلال مال غير المسلمين في هذه البلاد، فالفقيه الناظر في هذه الحادثة قد يجد نفسه أمام ثلاثة أحكام. أولها حكم يوجب التصدي لذلك ومنعه، ومقصده الشرعي مقاومة المنكر ودفع الشوائب والنهم عن الإسلام الذي تدلّ عليه أدلة قطعية من القرآن والحديث. وحكم يمنع التصدي لذلك، ومقصده الحفاظ على النفس وعدم الإلقاء بها إلى التهلكة لما يتوقع أن يتبع عن هذا التصدي من التعرض للضرر، وحكم يلزم بمدّ يد العون لأولئك اللصوص وتشجيعهم والتغطية عليهم، ومقصده على ما يتوهم تقوية المسلمين بهذا المال المسروق وإضعاف أعدائهم بسرقة.

وحينما يوازن الفقيه بين هذه المقاصد الثلاثة من حيث ثبوتها ليرجح على أساس ذلك الحكم المناسب، فإنه سيحدد المقصد الأول هو مقصد ثابت بالقطع لتوافر الأدلة النصية والعقلية عليه، وسيحدد المقصد الثاني مقصدا ظنياً، إذ التصدي لهذا المنكر لا يرتّب عليه بالضرورة تعريض النفس للهلاك، ولهذا التصدي طرق وأساليب كثيرة تجعل القائم به في مأمن من تعريض نفسه للأذى، أمّا المقصد الثالث فسيجده الناظر فيه مقصدا موهوماً إذ فساده كبير وليس فيه من مصلحة لا للإسلام ولا للمسلمين، فضلاً عن كونه لا يبني على دليل؛ ولهذا فالترجيح سيكون ترجيحاً للحكم الأول بسبب ثبوته على وجه القطع، فإذا ما انحصر الأمر

بين الحكمين الثاني والثالث لفقدان القدرة على التصدي لمنع هذه الأعمال بسبب أو لأمر من الأسباب وقع ترجيح المقصد الظني الذي هو مقصد الحكم الثاني على المقصد الموهوم الذي هو مقصد الحكم الثالث، وهكذا ترتب المقاصد عند الموازنة بينها من جهة قوة ثبوتها بحسب الأقوى منها فالأقوى من تلك الجهة.

ثانياً - الموازنة بالتحقق العملي

قد يحصل للناظر في المقاصد من حيث ثبوتها رأي قاطع بأن هذا المقصد ينبغي وذلك ظني، وذلك بناء على الأدلة النظرية النصية أو العقلية التي حددت درجة الثبوت، وتلك درجة في النظر الفقهي ضرورية ولكنها غير كافية؛ وذلك لأن مقاصد الشريعة إنما قررها الشارع من أجل أن تتحقق في واقع الحياة ليكون لها أثر فعلي، ولم تشرع لتبقى مجرد علم نظري مهما يكن عليه ذلك العلم من الوثوق في ذاته، فحق العقبة إذن أن ينظر في تلك المقاصد التي حددت درجاتها في قوة ثبوتها نظرياً من حيث ما نصير إليه من تحقق فعلي في الواقع فتزني ثمارها، أو عدم تحقق فلا يكون لها أثر بل قد يكون الأثر عكس المطلوب.

ومقاصد الشريعة سواء كانت في قوة ثبوتها النظرية قطعية أو ظنية حينما نتركز الأحكام المقررة من أجلها على الواقع المراد التأثر فيه بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة قد تعترضها ظروف وملازمات عينية ناشئة من ذات ذلك الواقع، وهي ظروف وملازمات تجعل المقصد الشرعي لا يتحقق حينما يتركز الحكم الشرعي الموضوع من أجله؛ ولذلك فإن المقصد الشرعي الذي يكون قطعياً في ثبوته نظرياً قد يصبح ظنياً من حيث حصوله في الواقع، والمقصد الشرعي الذي يكون ظنياً في ثبوته نظرياً قد يصبح قطعياً في حصوله في الواقع؛ ولذلك فإن الفقيه عند تحديد درجات الثبوت للمقاصد الشرعية ينبغي أن لا يكتفي بتحديد تلك الدرجات في

وجهها النظري، بل عليه أن يتبناها أيضا في أهلوتها الواقعية ليتبين درجاتها الثبوتية من حيث الوقوع أيضا، وذلك حتى تكتمل عنده هذه الصورة الحقيقية لدرجات المقاصد في ثبوتها قطعا وهنأ، وتكتمل عنده أيضا أسباب الترجيح للأحكام بحسب مقاصدها.

لقد كان أمام عمر بن الخطّاب عام الرمادة حكمان شرعيان سواهما، أحدهما الحكم بتطبيق حدّ السرقة، وثانيهما الحكم بالامتناع عن تطبيق هذا الحدّ. والحكم الأوّل مقصده الشرعي مقصد قطعي نظريا، وهو مقصد حفظ المال الذي تواترت عليه الأدلّة النصّية والعقلية، ولكنّ هذا المقصد بالرغم من قطعته النظرية فإنّه بسبب ظرف المجاعة سوف لن يكون له تحقّق في الواقع، إذ الحائع سيضطرّه حوجه إلى السرقة. والحكم الثاني مقصده الشرعي رفع الحرج والشدّة على الأمة بما يصيب المرادها من ظلم لو حدّثوا على ما سرقوا بسبب الحرج، وهذا المقصد وإن كان ظاهريا من حيث النظر إلاّ أنّه قطعي أو قريب من القطعي من حيث الوقوع، فالامتناع عن إقامة الحدّ سيرفع الشدّة والحرج وسيحول دون ظلم الحدّ في السرقة بسبب الحرج؛ ولذلك فقد رجّح ابن الخطّاب هذا المقصد الثاني فحكم بالحكم الذي يقتضيه، وترك الحكم الأوّل للقطع بعدم حصوله في الواقع وإن يكن مقطوعا به نظريا.

ب. الموازنة بحسب قوّة الأثر

المقصد الشرعي المبتغى من الأحكام هو أن تكون تلك الأحكام مؤثّرة في الحياة تأثيرا تحصل به المصلحة ويتلّفي به الضرر. والمصلحة التي تبغى الأحكام حصولها والضرر الذي يتلّفي درأه أنواع ودرجات، فبعض المصالح وبعض المقاصد تؤثر في الحياة تأثيرا بالغاً قد يصل إلى السعادة أو إلى الدمار، وبعضها قد يؤثر فيها أقلّ من ذلك إلى أن يكون أثرا بسيطا من الإصلاح والفساد.

وتحديد أولويات المقاصد يقتضي الموازنة بينها من جهة كونها آثاراً في الحياة لتلك الأحكام الموضوعية من أجلها، فيبين إذن مقدار ما يتحقق من مصلحة تضمنتها تلك المقاصد جراء تطبيق أحكامها، فيحدد الفقيه بناء على ذلك الحكم الفقهي الذي يكون أحلب للمصلحة وأكثراً للمفسدة، إذ الأحكام الشرعية كلها إنما غايتها تحقيق المصالح ودرء المفسدات.

وقد تقرر عند بعض علماء المقاصد أن فيما فعل يقع في الحياة لا يمكن أن يكون فيه للإنسان منفعة مطلقة لا يشوبها ضرر بحال من الأحوال، كما لا يمكن أن يكون فيه للإنسان ضرر مطلق لا يشوبه نفع على أي وجه من الوجوه، وهذا ما قرره الشاطبي في قوله: "إن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلص كونها مصالح محضة... لأن تلك المصالح مشوبة بشكائيف ومشاق قلّت أو كثرت... كما أن المفسدات الدنيوية ليست بمفسدات محضة من حيث موانع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترب بها أو يسبقها أو يتبعها من الرقن واللفظ ونيل اللذات كثير"¹.

وتقرر عند آخرين أن المصلحة المحضة والمفسدة المحضة لئن كان لهما وجود فهو وجود نادر عزيز، وهو ما ذهب إليه العزّ من عبد السلام في قوله: "المصالح المحضة قليلة وكذلك المفسدات المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفسدات"²، وفي قوله: "واعلم أن المصالح الحالصة عزيزة الوجود، فإنّ المأكّل والمشرب والملابس والمناكب والمراكب والمسكن لا نحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق"³، وهو أيضاً ما قرره ابن عاشور في قوله: "إنّ النفع الخالص والضرر الخالص

[1] الشاطبي - المواقف: 20/2.

[2] العزّ من عبد السلام - قواعد الأحكام: 12/1.

[3] نفس المصدر: 3.

وإن كانا موجودين إلاّ أنهما بالنسبة للضرر المشوبين يعتبران عزيزين¹.

ومهما يكن من هذا الاختلاف فقد استقرّ الرأى عند الجميع على أنّ المعيار في تحديد أيّ فعل من حيث كونه يؤدي إلى المتفعة أو إلى الضرر هو ما يغلب عليه منهما، فإنّ غلب نفعه على ضرره عدّ مصلحة، وإنّ غلب ضرره على نفعه عدّ مفسدة، وفي نطاق ذلك ترتّب المصلحة والمفسدة درجات بحسب نسبة كلّ منهما إلى الآخر، وهو ما انتهى إليه الشاطبي في قوله: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنّما تلهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الثانية فهي المفسدة المفهومة عرفاً"². وبناء على ذلك يمكن أن تتم الموازنة بين مقاصد الشريعة باعتبارها آثاراً للأحكام الضابطة للأفعال من أجل تحقيق أكبر قدر من الصالح ودرء أكبر قدر من المفاسد على الأنحاء الثلاثة التالية:

أولاً: الترويج بغلبة النفع على الضرر

حينما ينتهي الفقيه في نظره الاجتهادي إلى التردّد بين حكمين يقدر أنّ أحدهما سيكون له أثر في الحياة تغلب فيه المتفعة على الضرر فإنّ عليه أن يرجّح الحكم الذي يبين أنّ مقصده يغلب نفعه على ضرره، وذلك بعد موازنة بين المقصد من الحكمين فيما يشتملان عليه من المصلحة والمفسدة.

فإذا ما تردّد الفقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي بوجوب الإنقاذ لمن أشرّف على الهلاك بغرق أو غيره من قبل من يكون حاضراً المشهد، وبين الحكم بعدم الوجوب في ذلك إباحة أو نداء، فإنّ عليه أن ينظر في

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 215.

[2] الشاطبي، الموافقات: 20/2.

المقصد من كلٍّ من الحكمين اللذين تردّد بينهما، وحيثُ فإنّه سيحدّ أنّ الحكم بالوجوب مقصده حفظ النفس الإنسانية من الهلاك، وأنّ الحكم بالجواز أو الإباحة مقصده الإغفاء من تحمّل جهد وضياح وقت والتفريط في مصالح والأعمال بخير أمر بالنسبة للمنفذ، ثمّ سيبيّن أنّه بعد الموازنة أنّ مقصد حفظ النفس يشمل عليّ مصلحة عظيمة، إذ النفس البشرية (و من أحيائها فكانت أحياء الناس جميعاً) (المائدة/32)، وهي مصلحة تصغر بالتقياس إليها مفسدة ضياح الجهد والوقت دون أمر، وأنّ مقصد الإغفاء من تحمّل الجهد دون أمر تلازمه مفسدة عظيمة هي هلاك النفس البشرية التي كرمها الله تعالى ودعا إلى إحيائها، وعليه بعد هذه الموازنة أن يرحح الحكم بالوجوب لقوّة ما يتضمّن مقصده من النفع، على الحكم بالجواز لقوّة ما يلازم مقصده من الضرر¹.

ثانياً. تغليب درء الضرر على جلب النفع

إنّ الفرحيح الأنف الذكر يتعلّق بالموازنة بين مقصدين بيّن في أحدهما تضمنه لمنفعة متخصّصة أو غالبية، وبين في الآخر تضمنه لضرر متخصّص أو غالب، ولكنّ قد تطرأ أوضاع في الحياة يترأى فيها للفقهاء حكم شرعي يتضمّن مقصده تحقيق مصلحة، وحكم آخر يتضمّن مقصده دفع مفسدة، وأنّ تلك المفسدة مساوية في قوّتها للمصلحة أو رابية عليها، ففي هذه الحالة ينبغي على الفقيه أن يرحح الحكم الذي فيه درء المفسدة على الذي فيه تحقيق المصلحة، وهذا هو المقصود بالقاعدة الفقهاء الذخية التي ضبطت في عبارة "درء المصلحة مقدّم على جلب المصلحة".

إنّ المؤرّم والميسر لو حكم فيهما بالإباحة لكان في ذلك الحكم مفسدة كبيرة تطلّ العقول والأجسام والأموال، ولكنّ مع ذلك سوف نحصل منهما منفعة ولكنّها صغيرة متشكّلة في بعض الربح العالي؛ ولذلك

[1] راجع لمحة كثيرة على هذا المعنى في: الفهر من عبد السلام. قواعد الأحكام: 144 وما بعده.

فقد عدل عن الحكم بالحوار إلى الحكم بالمنع فبهما تقديماً لدرء
للمفسدة الكبيرة على تحصيل المنفعة الصغيرة.

وكذلك الأمر فيما لو تعادلت مصلحة ومفسدة في قوة التأثير لحكمين
بردان على ذات المعنى، فإنه يقدم الحكم الذي تدلُّ به المفسدة على
الذي تحلب به المصلحة، وذلك كما إذا تراحم حكم المنع وحكم
الإباحة على إقامة فرن يصنع عيزاً فينتفع به صاحبه كما ينتفع به أهل
الحي، ولكن ذلك الفرع تتصاعد منه أذخعة تضرُّ بأحواره من السكَّان في
صحتهم، وتقص عليهم راحتهم، ففي هذه الحالة يترجح المقصد الذي
فيه درء المفسدة وهو المنع على الحكم الذي فيه جلب المصلحة
المساوية لها أو المتقاربة معها وهو الإباحة إذا كان يمكن انتفاء العيز من
أقران أخرى.

ثالثاً - تغليب أقوى المصلحتين

قد بين من الأحكام محلَّ الاجتهاد أنها لا تتحقَّق بها إلا المنفعة إما
على وجه التخصُّص على رأي من يرى ذلك، أو على وجه الغلبة، ولكن
بين بالنظر أنَّ حكمين متراحمين أحدهما المصلحة التي يتضمنها
مقصده أقوى من المصلحة التي يتضمنها مقصد الحكم الآخر، وحينئذٍ
فإنه ينبغي تقديم المقصد الأقوى على ما دونه، فترجح الحكم الشرعي
الذي تتحقَّق به المصلحة الأعلى، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور بقوله:
"متى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى"¹.

إنَّ تحصيل العلم مقصد شرعي، وتحصيل المال وتتميمه هو أيضاً مقصد
شرعي، فإذا تردَّد الحكم الشرعي بين وجوب أن يعلم الأب أبناءه العلم،
وبين أن يستعين بهم في أعماله لتحصيل المال، تعيَّن على التقيُّه أن يصرر

[1] ابن عاشور - مقاصد الشريعة: 228.

إلى الحكم بموجب التعليم؛ وذلك لأنَّ النفع الحاصل بالتعليم أقوى من النفع الحاصل بالمعون على القيام بالأعمال، فتعلّم العلم فيه حفظ للعقل كما يتّنا سابقاً، وهو مقصد ضروري، وتحصيل المال وإن كان يتدرج ضمن حفظ المال فهو مقصد ضروري إلاّ أنّه أدنى درجة من حفظ العقل، وعلى هذا الأساس يتقدّم المقصد الضروري على المقصد الحاحي والتحسيني، ويتقدّم الحاحي على التحسيني، وذلك اعتباراً لكون المصلحة في الضروري هي الأقوى، ثمّ تدرّج إلى الحاحي والتحسيني.

رابعاً- تغليب درء أكبر المفسدين

قد يكون تحقيق المصلحة في نزلة ما من التوازن غير متعلّق في تحصيل منفعة أصلاً، ولكنّه يتعلّق في دفع الفساد، وفي ذلك منفعة وإن يكن على وجه السلب، وقد يتزاحم على تحقيق هذه المصلحة حكمان شرعيان، يتضمّن مقصد أحدهما دفع ضرر كبير، ويتضمّن مقصد الثاني دفع ضرر أصغر منه، وفي هذه الحال يتوجّب على الفقيه أن يرجّح الحكم الشرعي الذي يتحقّق به المقصد المتضمّن لدفع أكبر المفسدين.

إنّ في تسلّط السلطان على أفراد الأمة، وسياسة إلهام بالظلم، ومعاملتهم بالحيف مفسدة عظيمة، إذ في ذلك انتهاك للكرامة الإنسانية، وهدم للحريّة، وإخلالاً بالعدل، ولكن إذا ما نشبت مقاومة لهذا التسلّط مع غلبة الظنّ بأنّها لا تنتهي إلى إنهاك لعدم توفّر الأسباب، فإنّ ذلك سيفضي إلى فتنة كبيرة قد تنتهي إلى دمار كبير، وسوف يقضي ذلك إلى فساد أقوى من الفساد الذي سيّبه استبداد السلطان؛ ولذلك فإنّ الفقيه حينما يوضع بين يديه في هذه الحالة خيار الحكم بمنع الخروج على السلطان، وخيار الحكم بموجب ذلك أو حوازه، فإنّه ينبغي أن يستحضر مقصد الحكم بالمنع وهو اتقاء الفساد الذي تسبّبه الفتنة، ومقصد الحكم بالوجوب أو الحواز وهو اتقاء الفساد الذي يسبّبه الظلم والاستبداد، وأن يوازن بين

المقصدين فيختار دفع أقوى المفسدين، وبني على ذلك الحكم بالمنع، كما كان قد رُجِحَ من قبل الحكم المفضي إلى تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، والحكم المفضي إلى ترجيح أكبر المصلحتين، وكل ذلك اعتداء بالموازنة بين ما تتضمنه المقاصد من قوة الأثر في الإفضاء إلى النفع أو الضرر.

جـ - الموازنة بحسب عموم الآثار

إن الآثار التي تكون لمقاصد الشريعة في حياة الناس ليست على مقدار واحد في الحجم الذي تكون عليه من السعة والضيق من حيث عدد من تشملهم المصلحة، والزمن الذي تمتد فيه، بل إن بعضها أوسع أثراً من بعض، كما أن بعضها أقوى في ذلك الأثر من بعض كما بيناه آنفاً؛ وهذا التفاوت في سعة الأثر يعني أن يكون مقياساً توازن به تلك المقاصد في تقديم بعضها على بعض، وترتيب الأحكام عليها بالترجيح حسب ذلك الحجم.

والقاعدة الأساسية في هذه الموازنة بحسب حجم الآثار التي تتضمنها المقاصد الشرعية هي أنه كلما مقصد شرعي كان أثره في الحياة أوسع دائرة ينبغي أن يُقدَّم على المقصد الذي يكون أثره أضيق، سواء كان ذلك الأثر متشكلاً في تحقيق مصلحة أو في درء مفسدة، فبرُجِحَ إذن الحكم الشرعي الذي هو مقصد له على الحكم الذي مقصده ذلك الأثر الأضيق مجالاً. ويمكن أن نعبّر على هذه السعة والضيق بالعموم والخصوص أو بالكلية والحزبية، فالعموم هو الأوسع والخصوص هو الأضيق، وكذلك الكلية والحزبية. وكل منهما قد يتحقق بالنسبة لكثرة الأعداد التي يمتد إليها الأثر وتلكها، وقد يتحقق بالنسبة للزمن الذي يدوم في الأثر كثرة وقلة.

أولاً. الموازنة بحسب العموم الكمي

قد يكون المقصد الشرعي شاملاً بآثاره مساحة تستغرق الأمانة بأكملها، بحيث لا يكون مرد يتمي إليها إلا تمتد إليه تلك الآثار، وذلك مثل مقصد حفظ الدين بالجهاد أو بالعلم الديني، أو مقصد وحدة الأمانة ودوام الأخوة بين أفرادها. وقد يكون شاملاً بآثاره للجمع الأكبر من الأمانة دون استغراق لجميعها بصفة مباشرة، مثل مقصد حفظ التسلسل، أو مقصد التوثيق في المعاملات، فهذه تتعلق بالأكثر ولكن لا تشمل الكل. وقد يكون شاملاً بآثاره للجماعات الصغيرة من الناس أو لبعض الأفراد، فإذا ما عرض للفقيه تردّد بين مقصدين يشمل أحدهما بآثاره قطاعاً أوسع من الناس، ويشمل الآخر قطاعاً أقل، فإنّ الميزان الذي يرجّح به الحكم الذي مقصده هذا على المقصد الذي مقصده ذاك هو اعتبار السعة والضيق في مساحة الأثر، فيرجّح ما كان أثره أشمل على ما كان أثره أضيق.

فإذا ما تردّد فقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي يمنع احتكار الطعام، وبين حكم يحظره، فإنّ عليه أن ينظر في مقصد كل منهما، ليحدّد أن مقصد المنع هو دفع مفسدة الحرج والشدة في التنازع الطعام على حمّ غفير من الناس المحتاجين إليه، وأنّ مقصد الإباحة هو حصول المنفعة للتخار، وتشجيع الضرب في الأرض بالتجارة، وحينئذ فإنّه سيتهيء عند الموازنة بين المقصدين إلى أنّ الأوّل يشمل بآثاره قطاعاً أوسع من أفراد المجتمع من الثاني، فيرجّح عنده إذن الحكم بمنع الاحتكار على الحكم بإباحته بناء على هذه الموازنة.

وإذا ما تردّد فقيه على سبيل المثال أيضاً بين حكم شرعي يمنع قطع أشجار الغابة من أجل صناعة الخشب، وبين حكم يحظر ذلك، وكان المقصد الشرعي للحكم الأوّل هو الحفاظ على البيئة التي لو أزيلت منها الغابات لكان لذلك أثر بالغ في اضطراب التوازن البيئي، من مثل نقص

فادّخ في الأمطار التي تعطيها الغابات، وانقراض الحيوانات التي تسكنها، والمقصد الشرعي للحكم الثاني هو تيسير حياة الناس الذين يحتاجون إلى الأعشاب في مزارع حياتهم، فإنّ على هذا الفقيه أن يرفع حكم المنع على حكم الإباحة لأنّ أثر المتمثل في اضطراب التوازن البيئي سوف يشمل بالضرر المجتمع كلّ، بل قد يتعدى ذلك إلى الضرر بالمجتمع الإنساني بأكمله، بينما أثر الحكم بالإباحة لا يشمل إلا بعضاً من المجتمع ضالت الدائرة فيه أو اتسعت.

وعلى هذا المعنى يتخرّج أنّ كلّ مقصد شرعي يكون متعلّقاً بمصوم المجتمع وكافة الأئمة فإنّه يكون مقدّماً على كلّ مقصد شرعي يتعلّق بأفراد من الناس، أو بقلّة قليلة منهم، فتقدّم إذن الأحكام التي مقصدها أهمّ على التي مقصدها أصغر، ولذلك فقد جاء في الشريعة أنّ العقوبات على الجرائم التي تمتدّ بآثارها إلى مجموع الأئمة كانت عقوبات شديدة، ومنها عقوبات الحدود والقصاص، وذلك لما لها من أثر يهدّد الكيان الاجتماعي بأكمله على الرغم ممّا يورثهم ظاهراً بعضها بأنّها جرائم فردية، وهو ما نية إليه القرآن الكريم تبديدا لهذا الروع في قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة/32)، في حين أنّ الجرائم ذات الأثر المحدود في مساحتها كانت عقوباتها أخفّ، وقد تركت في أكثر الأحيان للتقدير التعزيرية.

وعلى هذا المعنى جاء في الشريعة الحكم بالحرّ على السقي في ماله، فهذا الحكم بالحرّ رُفِعَ على الحكم بأن تُترك الحرّة للسقي بتصرف في ماله كما يشاء؛ وذلك لأنّ مقصد حكم الحرّ هو حفظ المال الذي وإن كان مالا للسقي إلا أنّ آثاره مصلحةً بتوفيره ومقدّرةً بإتلافه تتعدى المحرور عليه إلى كافة أفراد المجتمع، وهو ما أشار إليه قوله تعالى ناصياً

مال السفه إلى جماعة المسلمين: ﴿وَلَا تَوَدُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ﴾
(النساء/5)، ومقصد حكم منع الحر هو كفالة الحرية في التصرف
المالي، وتلك مصلحة عامة تشمل المجتمع، وهذه مصلحة خاصة لا
تشمل إلا صاحب المال.

ثالثاً - الموازنة بحسب العموم الزماني

قد تنوارد على ذات الموضوع أحكام شرعية تختلف مقاصدها من
جهة آثارها في حياة الناس في المدى الزمني الذي تدوم فيه تلك الآثار،
قرب مقصد شرعي يكون أثره في معالجة الحادثة التي وضع لها يدوم زمناً
طويلاً سواء بتحقيق مصلحة أو برفع مفسدة، ورب مقصد آخر يدوم أثره
في ذات الحدث زمناً أقصر من ذلك بكثير أو بقليل، وفي هذه الحال فإن
الفقيه يكون مدعواً إلى الموازنة بين المقصدين من حيث هذا العموم
الزمني، فينتهي إلى ترجيح الحكم الشرعي الذي يكون أثر مقصده أعم
زمناً في دوام المصلحة على الأخص من ذلك، وأعم زمناً في الحيلولة دون
المفسدة على الأقصر منه.

وعلى سبيل المثال فإن الحكم الشرعي بوجوب بناء عقد الزواج على
استمرار الزوجية ودوامها إذا ما تراحم مع الحكم بحواز بانه على الأجل
المحدد، فإن الفقيه ينبغي أن يرجح الحكم الأول على الثاني، وذلك لأن
مقصده دوام السكن بين الزوجين بجميع عناصره النفسية والجسمية، في
حين إن مقصد الثاني هو تلبية مطلب القرينة لظرف محدد قد يتحقق معه
السكن وقد لا يتحقق، فآثار المقصد الأول في تحقيق المصلحة أدوم زمناً
من آثار المقصد الأول، فوجب ترجيح الحكم الذي مقصده أعم
بالمقياس الزمني.

وعلى سبيل المثال أيضا لو توارد على الفقيه حكمان شرعيان متراحمان، أحدهما يمنع إبادة نوع من أنواع الحيوانات البرية، والثاني يحظر ذلك بل يوجبه، وكان المقصد الشرعي من الأوّل الحفاظ على دور يقوم به ذلك النوع في البيئة من قيامه بمقاومة حيوان آخر ضارّ بالإنسان أو بما يزرعه الإنسان، إذ ما من نوع من أنواع الحيوان إلّا له دور في توازن الطبيعة، والمقصد الشرعي من الثاني هو حفظ الحيوانات الأهلية التي يضر عليها ذلك الحيوان المراد إبادته في بعض سنوات القحط، فإنّ الفقيه ينبغي أن يرجّح حكم المنع لأنّ مقصده يضرّ مفسدة الحلل في مكونات البيئة زمنا أطول من الزمن الذي يضرّ فيه المقصد الثاني مفسدة تلف بعض الحيوانات الأهلية، فذلك الحلل يكون دائما لو حصل ولا يمكن تلافيه، وهذا التلف لو حدث فإنّه لا يحدث إلّا في سنوات دون غيرها ويمكن تلافيه بالاحتياط والحذر.

إنّ هذه القواعد في تحديد أولويات المقاصد بالموازنة بينها من تلك الجهات المختلفة لمن شأنها أن تعين الفقيه على أن يقدّم من المقاصد ما حقّه أن يقدّم، وأن يؤخّر ما حقّه أن يؤخّر، وذلك بحسب ما تقتضيه المصلحة تحقّقا، وما تقتضيه المفسدة درءا، فتكون مقاصد الشريعة إذن بين يديه وهو يمارس النظر الفقهي عنصرا حيا في ذلك النظر، يفعل فيه بالترشيد والتسديد ليكون نظرا محققا للمصالح التي من أجلها وضع الشرع، ولا ينفي تلك المقاصد كلّها مهملا في ذهنه، غير موجه للنظر الفقهي ولا فاعلا فيه، وهذه بعض معاني ما قصدناه بتفعيل مقاصد الشريعة.

الفصل الثاني

التحقيق في مآلات المقاصد

تمهيد

مقاصد الشريعة هي تلك المصالح التي تتحقق في حياة الناس عند تطبيق الأحكام الشرعية فيها، وهي أحكام شرعت من أجل تحقيق تلك المقاصد. وقد تقدّم لنا أنّ المقاصد يتمّ تحديدها وضبطها وترتيبها بحسب ما يتبيّن للفقيه من أنّها تتضمن مصالح أو تدرأ مفسدات لما يعمل الناس بالأحكام التي وضعت من أجلها، استفادة في ذلك من مدلولات النصوص أو من اجتهادات العقول المستبصرة بالشرع، وعلى أساس ما يتبيّن من تلك المقاصد يقبّل أو يردّ أو يقرّر الأحكام المفضية إليها.

لكنّ الحكم الشرعي إذا ما قرّر على أساس أنّه سيحقق مقصدا ما من المقاصد كما يقتضي ذلك إرشاد النصّ أو اجتهاد العقل، فإنّ ذلك لا يفضي بالضرورة إلى أنّ ذلك المقصد الشرعي الذي بني عليه الحكم سوف يتحقق في واقع الحياة عند الامتثال للحكم الذي قرّر من أجله؛ وذلك لأنّ واقع الحياة هو واقع يتصف بالتعقيد ولا يخضع على وجه الاطراد للمنطق النظري الذي على أساسه بني الحكم ليفضي إلى مقصده،

فقد نظراً في ذلك الواقع ظروف وملاسات تحول دون أن يقضي الحكم إلى تحقيق مقصده، فينتهي الأمر إذن إلى أن ما وقع تحديده نظرياً من مقصد شرعي وبني عليه حكم من أجل تحقيقه في الواقع قد لا يكون له في ذلك الواقع تحقق بسبب تلك الظروف والملاسات، وذلك أمر كبير الحصول وإن لم يكن هو الأغلب في إفضاء الأحكام إلى تحقيق مقاصدها.

وبناء على ذلك فإن تحديد المقاصد الشرعية والموازنة بينها من أجل بناء الأحكام عليها لا ينبغي أن يتم فقط على أساس تلك الرابطة النظرية بين الحكم ومقصده كما قضت به النصوص أو حكمت به العقول، وإنما ينبغي على الفقيه أيضاً وهو يعالج النوازل بتحديد المقاصد التي تعالجها وترتيب الأحكام على ذلك أن يستكشف المال الذي سيؤول إليه الحكم الشرعي الذي قرره باغياً به تحقيق مقصده، وذلك من حيث ما إذا كان ذلك الحكم سيفضي إلى مقصده فعلاً أو ستعوقه بعض الموانع فلا يكون لمقصده تحقق فعلي.

وإذا ما تبين بالنظر أن المقصد سيتحقق في الواقع مضى الفقيه في تحديده للمقصد وفي ترتيب الحكم عليه، وإذا تبين له أن المقصد الذي حددته سوف لا يكون له تحقق واقعي فعليه أن يراجع أمره، فيحدد مقصداً جديداً ويرتب عليه حكماً آخر غير الحكم الذي كان قد قرره؛ وذلك لأنه لو تمادى في اجتهاده الأول فإن الحكم الذي قرره لتحقيق مصلحة قد يؤول إلى تحقيق مفسدة، وهو ما يقع منه شيء كثير عند المحررين للأحكام على ظواهرها دون استكشاف مقاصدها من حيث الوقوع وعدمه.

وفي توضيح ذلك نقول إنك لو مررت بلسن يسرق مالا في حرز فإن الحكم الشرعي الذي عليك أن تعتل له هو مع هذا اللص من السرقة بناء على مقصد حفظ المال، أو مقصد التصدي المنكر، ولكن إذا علمت أن

هذا المصّ هو من نوع المحرمين الخطرين وهو مسلّح بسلاح قاتل، وأنك لو تصدّيت له بالمعنى فإنّه سوف يصول عليك بالقتل، فإنّ هذا العلم بعلامات الواقعة يبين لك به أنّ المقصد الذي نبت عليه حكم التصديّ للسارق سوف لن يتحقّق، وأنّما الذي سيحقّق هو تعريض النفس للخطر الموت، وبناء على ذلك فإنّك ستزجّح مقصداً آخر هو حفظ النفس ونبي عليه الحكم بالامتناع عن التصديّ للسارق بالمنع، فالتحقيق في الحال الذي يؤوّل إليه المقصد في الواقع انتهى بك إلى ترجيح مقصد آخر عليه، وبناء حكم آخر على هذا المقصد الجديد.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أنّ هذا الضرب من تفعيل المقاصد "هو محال للمجتهد صعب المورد" إلاّ أنّه عذب المذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة¹، وقال في بيانه وبيان عظورته: "إنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأعمال العائدة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤوّل إليه ذلك الفعل [لقد يكون ذلك الفعل] مشروفاً لمصلحة فيه تستلّج أو لمفسدة تنرأ، ولكن له مال على خلاف ما قصد فيه... فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدّى استحلاب المصلحة إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية"². ولكنّ هذا النظر الاجتهادي للتحقيق في مآلات المقاصد إلى التحقّق الفعلي أو عدمه هو نظر دقيق، والقواعد الضابطة فيه عزيزة في دراسات الأصوليين والمقاصديين؛ ولذلك وصفه الشاطبي بأنّه صعب المورد. ولعلّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصّل إلى ميثاه أو إلى بعض ميثاه من خلال مسلكين متباينين. أوّلهما علم نظري بالمؤثرات التي تؤوّل بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد.

[1] الشاطبي، البراهين: 141/4.

[2] نفس المصدر والمفحة.

١ - العلم بالمؤثرات في أبولولة المقاصد

إذا تبين أن أحكام الشريعة لن كانت نزول إلى تحقيق مقاصدها في الأغلب، إلا أنها قد تختلف في ذلك فلا يتحقق المقصد المطلوب منها، فتحق على الناظر المحدث بقاعدة اعتبار المال أن يكون له إتمام بالأسباب التي تحمل المقاصد قد تختلف عند تطبيق أحكامها، والمؤثرات التي تؤثر عليها في ذلك، فما هي تلك الأسباب وتلك المؤثرات؟

أشرنا سابقا إلى أن الواقع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي من أجل تحقيق مقصده قد نظراً عليه ظروف وملازمات تحول دون تحقق ذلك المقصد المراد. ويشتمل تلك الظروف والملازمات غالباً في خصوصية يختص بها الوضع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي مشتملة في طبيعة من يتعلق بهم هذا التطبيق من الأشخاص، أو في الظروف الزمنية الذي يجري فيه، أو في الوضع الاجتماعي الذي هو مسرح وقوعه، فهذه الخصوصية تحمل الواقع الذي يطبق فيه الحكم الشرعي فلا يتأدى إلى مقصده حالة مخالفة للحالات التي هي من جنسه، والتي شرع لمعالجتها الحكم الشرعي مفترضا افتراضا منطقيا أنه سيكون لها علاجا تتحقق به المصلحة ولكن هذه الخصوصية حالت دون ذلك. ولعل من أظهور العناصر الأساسية في هذه الخصوصية كمعامل مؤثرة في أبولولة المقاصد إلى غير ما ابتغته الأحكام من التحقق العناصر التالية:

أ. الخصوصية الذاتية

قد يكتسب فعل ما من الأفعال، أو يكتسب فاعله لسبب أو لآخر من الأسباب صفات ذاتية يخرج بها عن مماثلة النوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصفات متافرة في طبيعتها لطبيعة المقصد الشرعي الذي من المفروض نظريا أن يتحقق من ذلك الفعل أو في ذلك الفاعل عندما يجري

عليه الحكم الموضوع له؛ ولذلك فإنه عند تطبيق الحكم الشرعي عليه ابتغاء تحقيق مقصده فيه تكون تلك الصفات المكتسبة المناهضة في طبيعتها لطبيعة ذلك المقصد حائلاً دون تلك الأولوية المستغلة.

ومن أمثلة ذلك في الأشخاص الفاعلة أن يكتسب شخص ما أو مجموعة من الأشخاص صفات من غلبة النفس، ومن تمكن الباطل فيها، ما يجعلها إذا ما وُجِّه إليها نصيحاً بأمر بمعروف أو نهى عن منكر تعاند ذلك النصيح بعكس مقتضاه من الانصياع شأن النفوس المرسلة على فطرتها السوية، فإذا هي تأتي من المنكر جرأ ذلك النصيح بما هو أرفع من المنكر المنصوح بالانتهاء عنه، وإذن فإن المقصد المبتغى من حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشمولة به تلك النفوس وهو حصول المصلحة بإتيان المعروف والالتكفاف عن إتيان المنكر لا يكون له تحقق في هذا النمط من الأفراد بسبب تلك الصفات الذاتية التي اكتسبتها فعمّلت أولوية المقصد إلى التحقق، وهذه الخاصية الذاتية الصارفة عن تحقيق مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التي كانت ملحوظة ذكياً للإمام ابن تيمية حينما مر بقوم من التار بشريون الحمر، فنهاهم صاحبهم الذي كان يرافقه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلاً: "إنما حرم الله الحمر لأنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الحمر عن قتل النفوس وسمي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم"¹.

ومن أمثله في الأفعال ما قد يحالط فعل الزواج من نية التوقيت إلى أحل محدد سواء لتحقيق متعة، أو لتحليل زوجة مطلقة ثلاثاً، فصلة التوقيت التي يكتسبها هذا الفعل في عنصر آنية منه تجعل الحكم الشرعي المبتغى من الزواج في عموم أفراده غير متحقق فيه، إذ طبيعة صفة التوقيت معاندة في طبيعتها لمقصد الإنجاب والسكنية والتعاون؛ ولذلك يصرف عنه

[1] ابن تيمية - إعلام الموقعين: 13/3

حكم الحول أو الطلب، ويُستعاض عنهما بحكم المنع، اعتباراً لهذه الأبلولة التي آل فيها المقصد الشرعي إلى عدم التحقق بسبب هذه الخصوصية الذاتية.

ب - الخصوصية الظرفية

قد نكتسب بعض الأفعال خصائص إضافية من تلقاء الظرف الذي يكون مسرحاً لحدوثها، سواء كان ظرفاً زمانياً، أو مكانياً، أو زمانياً ومكانياً معاً، وتكون تلك الخصائص المضافة إلى الفعل في أصل طبيعته عاتقة دون تحقيق المقصد الذي يتفیه منه الحكم المشرع لعموم نوعه، فتعتبر تلك الخصوصية الظرفية إذن هي المؤثر على أبلولة الحكم الشرعي إلى متى لا يتحقق فيه المقصد منه.

ومن أمثلة ذلك أنّ الأفعال التي تستحقّ أن تطبق عليها أحكام الحدود إذا ما وقعت في زمن تدور فيه الحرب مع العدو، أو وقعت في مكان هو بلاد العدو، فإنّها تكتسب بهذه الظرفية الزمانية والمكانية خاصية تجعل من حكم إقامة الحدّ حكماً غير مؤدّ إلى مقصده من تطبيقه عليها، بل قد يؤدي إلى عكس ذلك المقصد؛ فبدلاً من أن يؤدي تطبيق الحدّ على مفترق الأفعال المستحقّة له إلى ردع الفاعل عن مقارفتها مجدداً، فإنّه قد يؤدي إلى إغرائه بإنشاء الأسرار إلى الأعداء أو إلى اللحاق بهم انتقاماً لها فعل به، وتشكيلاً بحقيق الحدّ عليه، وهو ما يؤدي إلى مفسدة أعظم من مفسدة ترك إقامة الحدّ.

ج - الخصوصية العرفية

تتخذ بعض الجماعات أموراً وعادات تتواضع عليها وتحكّمها في بعض شؤون حياتها، وقد تكتسب بعض أفعالهم تلك الأعراف خصوصية

[1] راجع في هذه المسألة نفس المصنف: (3/134)، وراجع فيه أيضاً النسخة أخرى مكررة في هذا الشأن.

لا تكون لها في أصلها العام، وتلك الخصوصية العرفية التي تكتسبها بعض الأفعال قد تجعلها حينما يطبق عليها الحكم الشرعي المتعلق بها غير أهلة إلى تحقيق المقصد الذي يتخيه ذلك الحكم، فتكون أهولتها إلى هذا المآل إذن بسبب من تأثير الخصوصية العرفية.

ومن أمثلة ذلك أن بعض المجتمعات جعلت من عاداتها تقضي المصافحة بين الرجال والنساء، وعُدَّ عندها الامتناع عن ذلك من علامات التحقير والاستقصاء والسخرية التي تقابل بالكبر الشديد والحقوة البالغة، فإذا ما جاء الداعية المرشد لهؤلاء القوم يطق عليهم في فعل هذه المصافحة الحكم الشرعي بالمنع من أول أمره دون عهد منهم بمستغاه، بامت دعوته بفشل ذريع، إذ يستكر عليه ذلك استنكاراً، وتقابل دعوته وإرشاداته بالرفض، ولذلك قد يكون من اجتواده الموفق اعتبار هذه الأهلولة للمقصد المبني إلى التحلف، فيترخص بالحواز إلى حين تحويل القوم بالدعوة والإرشاد عن هذه العادة، لا سيما أن هناك احتمالاً بأن النهي النبوي في هذا الشأن هو نهى على سبيل المنع التزهي وليس على سبيل المنع التحريمي.

د - الخصوصية الواقعية

أحكام الشريعة جاءت توجه أفعال العباد بالزيادة والمنع والطلب حتى تحصل في الواقع بحسب ذلك، فهي مشحنة إليها بالتكليف قبل وقوعها، ومقاصدها المستفاد منها إنما حدثت على ذلك الاعتبار، فإذا ما وقع الفعل الذي حكمه الطلب تحققت المصلحة من وقوعه، وإذا ما لم يقع الذي حكمه المنع تحققت المصلحة من عدم وقوعه؛ ولكن بعض الأفعال حينما يأخذ طريقه إلى الوقوع حارياً على غير ما شرع له من الحكم فإنّه قد يكتسب بوقوعه على ذلك التخصيصية واقعية تجعل تطبيق حكمه عليه بالمنع مثلاً إن كان حكمه المنع يؤول به إلى خلاف مقصد ذلك

الحكم منه، وتكون إذن تلك الخصوصية الواقعية مؤثرة على ليلولة الحكم الشرعي إلى تحقيق مآله.

ومن أمثلة ذلك ما كان من تصرف نوي مع ذلك الأعرابي الذي تبوأ في المسجد فهم أصحابه بإعراجه، فقد منعهم الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك من ذلك وقال لهم: « لا تزعموه »¹، فهذا الفعل المتعطل في التبول في المسجد اكتسب بسبب الوقوع خصوصية صار بها لو طبق عليه حكم المنع في حال وقوعه أهلاً إلى عكس مقصده الذي هو الحفاظ على نظافة المكان، إذ تطبيق المنع في حال الوقوع يفضي إلى المزيد من التحلة بالانتشار، إضافة إلى ما يحصل من الأذى ليدني بذلك المنع، وهذا التصرف النبوي إنما كان منها على ما كان من تأثير لخصوصية الوقوع على ليلولة الفعل. ولعل القاعدة الفقهية القائلة بأنه يخطر في البقاء ما لا يخطر في الانتفاء مبنية على اعتبار المال بتأثير خصوصية الوقوع هذه، وكذلك القاعدة التي تصح بها بعض التصرفات في حال وقوعها مع حرمة الإقدام عليها ابتداءً.

وقد كان الفقهاء والأصوليون والمحتشدون يقدرون هذه الأسباب المؤثرة في ليلولة الأفعال، ويتخذون منها قواعد في التأصيل والاجتهاد، فقد عقد ابن القيم في كتابه الإعلام فصلاً بين فيه "تغير الفروع واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"² ومما قرره الشاطبي مندرجاً في ذات السياق أنه ينبغي على المحتشد: "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحسب فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف"³.

[1] أخرجه البخاري، كتاب الأدب باب الرمن في الأمر كله.

[2] إعلام القيم، إعلام الموقفين: 11/3.

[3] الشاطبي، البراهين: 25/5، وراجع أيضاً في نفس المكان قواعد كثيرة من سمعت نوي على هذه القاعدة.

وإنما أخذت مآلات المقاصد في هذه البيانات والأقوال من قبل هؤلاء
المجتهدين بالاعتبار بناء على العلم بالمؤثرات التي تؤثر في الأولولة
فتخرج بها من سياقها في إنتاج الحكم لمقصده إلى سياق آخر يكون فيه
غير منتج لذلك المقصد، وذلك بواحد من الأسباب التي ذكرناها أو
بغيرها، وهو علم مطلوب للمجتهد مندرج ضمن ما سميناه بتفصيل
المقاصد.

2. مسالك الكشف عن مآلات المقاصد

لا يكفي في الاجتهاد الذي يأخذ بعين الاعتبار مآل المقاصد أن يعلم
المجتهد مقاصد الأحكام تعييناً، وأن يعلم المؤثرات على الأولولة بحسب
ما هي عليه بصفة نظرية، فذلك كلفاً إنما هي مقدمات لعلم آخر ضروري
هو المعقد في التحقيق في المآلات، وهو العلم بالفوائد والمسالك التي
بها تُقدَّر المآلات، فيعلم من خلالها مسبقاً على وجه اليقين أو الظن
الغالب أن هذا الحكم الشرعي إذا ما طُبِّق على هذا الفعل المعين آل به إلى
أيلولة لا يتحقق بها مقصده، ليكون ذلك العلم هو الأساس الأصلي في
العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يتحقق به المقصد المبتغى،
ويكون تبعاً لذلك هو الأساس الأصلي في الاجتهاد باعتباره المآل. فما هي
المسالك التي يمكن أن يستكشف بها المجتهد مآلات الأفعال قبل
وقوعها ليني عليها اجتهاده باعتباره المآل؟

لم نلق بحسب علمنا على مبحث متخصص في هذا الأمر لا في
الدراسات القديمة ولا في الحديثة، وإنما هي ملاحظات وإشارات
ولمحات مبنوثة في مؤلفات الأصوليين والمقاصديين منهم على وجه
الخصوص، وقد أورد الشاطبي هذه القضية قضية العلم المسبق بمآل
الحكم من تحقيق مقصده أو عدمه في هيئة إشكال طرحه للحوار بين القول
بإجراء الأحكام على الأفعال المتعلقة بها أو عدم إجرائها في حال العلم أو

النظر بأنها لا تقضي إلى تحقيق مقاصدها منها، ولم يأت في ذلك بحواب فيما يمكن أن يعلم به مسبقاً لأبولة الحكم إلى مقصده من عدم ذلك.

ومما قاله الشاطبي في تحديد هذه المشكلة: "وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب وهي المسببات [أي الأبولة إلى تحقيق المقصد الشرعي] لأمر خارجي مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ"¹، ومما أوردته من استشكالات في هذا الشأن قوله: "إن اعتبار وجود الحكمة [أي حصول المقصد] في محل معنا لا يضيظ؛ لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب [أي عن تطبيق الحكم]، فنحن قبل وقوع السبب جاعلون بوقوعها أو عدم وقوعها... وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة"².

وإنه لمن الحق على المجهد أن يبين بعض القواعد والمسالك حصول المقصد من إجراء الحكم الشرعي على الأفعال العينية المتعلقة بأحسانها أو عدم حصوله لينبني على العلم بتلك الأبولة إجراء عليها أو صرفه عنها، وذلك فقه دقيق في هذا الاجتهاد نحسب أنه لم يأخذ حظه من الدرس، فمماذا يمكن أن يضيظ من المسالك المؤدية إلى ذلك الغرض؟ ربما يفيد جمع ملاحظات وإشارات متناثرة في هذا الشأن نعرض منها المسالك والقواعد التالية:

أ. مسلك الاستبراء الواقعي

لعل هذا المسلك هو من أبين المسالك في استكشاف مآلات الأفعال قبل وقوعها، فحينما يطبق حكم ما من أحكام الشريعة على أفعال عديدة

[1] الشاطبي. الموافقات: 391.

[2] على المصدر: 391-392.

في زمن معين أو في فاعلين معينين، ويتبين نتائج الواقع أنَّ ذلك التطبيق لم يتحقق به المقصد المبغى منه، فإنَّ ذلك يكون دليلاً على أنَّ تطبيق الحكم على أمثال الحالات التي طُبِّق فيها سوف يؤوّل إلى نفس المآل من عدم تحقيق المقصد، ويكون بذلك استقراء المآلات كما تحقّقت في الواقع منها يُعلم منه أحوالها قبل وقوعها.

ومثال ذلك ما بنى عليه ابن تيمية وابن القيم فتوى اعتبار الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد طلقة واحدة؛ فقد رأيا باستقراءهما لواقع زمنهما أنَّ إبقاء الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد طلاقاً باتاً كما أفتى به عمر رضي الله عنه ومضى عليه الناس بعده قد أنضى إلى فشر التحليل لما غدا عليه الناس من رقة في الدين، وهي مفسدة أكبر من مفسدة التهاون بالطلاق والاستهتار به تلك التي بنى عليها عمر رضي الله عنه فتواه، فعلم من هذا الاستقراء الواقعي أنَّ الحكم ببتّ الطلاق بلفظ الثلاث سيكون مآله نفس المآل، وهو عدم تحقق مقصد رفع مفسدة الاستهتار بالطلاق^[1].

وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الوقائع علماً قائماً بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج، وأصبحت تنبئ على نتائج الخطط والبرامج والمشاريع استدلالاً بما هو كائن على رسم ما ينبغي أن يكون لطفاً في مفاصل وتحري مصالح، وهو ما ينبغي على الفقيه المحقق أن يستعمله مسلكاً في التعرف على مآلات المقاصد كما يحري بها الواقع، حتى إذا ما علم يقيناً أو بظنٍّ غالب أنَّ تلك المآلات هي التي منفع مستقبلاً، بنى أحكامه وفتاواه على اعتبارها بحيث يتحقّق المقصد الشرعي منها، فهذا مسلك يتوقّر عليه فقهاء اليوم بأوضح وأقوم ما كان بين يدي السابقين

[1] راجع هذه المسألة في: ابن القيم - إعلام الموقعين: 31/3 وما بعدها

ب ـ مسلك الاستبصار المستقبلي

أصبح اليوم استشراق المستقبل علماً قائم الذات، تقتن له القوانين وتقعّد له القواعد، ومن خلال تلك القوانين والقواعد تُستطلع الآراء، وتُستبان عزائم الأفعال، وتُحلّل مكونات النفوس الفردية والجماعية، وتُجمع المؤشرات من حثري الأحداث والوقائع، ثم يُبنى من كلّ ذلك بطرق علمية تصوّر لملولة الأوضاع في شتى مجالات الحياة.

إنّ هذا العلم لئن كانت نتائجه غير قطعية، إلّا أنّه كثيراً ما يهتدي إلى تلك النتائج بالظنّ الغالب؛ ولذلك فإنّه يُبنى عليه اليوم المعطّطات المستقبلية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فيمكن إذن استثماره مسلّكاً في معرفة مآلات الأفعال، تحريماً لما هو من قواعده ينتج نتائجه بالظنّ الغالب، لتكون تلك المآلات معبرة في تطبيق الأحكام الشرعية المقضية إلى مفاصلها.

ونحسب أنّ هذا المسلك كان من حيث الأصل مستخدماً من قبل المجتهدين، فعمر بن عبد العزيز على سبيل المثال لما تولى الملك أجلّ تطبيق بعض أحكام الشريعة، فلما استحصله ابنه في ذلك، أحابه بقوله: "أخاف أن أحمل الحقّ على الناس حملة، فيدفعوه حملة، ويكون من ذا فتنة"¹، فما ذلك الاجتهاد من عمر إلّا لاستقرائه مستقبل لملولة تطبيق أحكام الشرع حملة على الناس، استدلالاً بمؤشرات من أحوالهم النفسية والاجتماعية والإيمانية، فلما أصبح اليوم هذا الاستكشاف المستقبلي علماً، فما أحرى الفقهاء أن يستخدموه مسلّكاً في العلم بمآلات الأفعال.

ج ـ مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية

كما بني الكون كلّهُ على ترابط علّي بين ظواهره ومكوّناته، بحيث يُستدلّ ببعضها على وقوع بعض، فإنّ الإنسان في مكوّناته وتصرفاته

[1] النابضي - الوقائع: 148/2.

الفردية والاجتماعية بُني أيضا على قانون طبيعي تترابط فيه المقدمات والتائج ترابطا سببيا، وقد كشف علم النفس الفردي والاجتماعي وعلم الاجتماع على الكثير من تلك القوانين الطبيعية، بما أفسح المجال لأن يعلم الكثير من التصرفات المستقبلية للإنسان بناء على العلم بمقدماتها السببية المنطقية إليها.

إن هذه العادات الطبيعية في الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي يمكن أن تُستخدم أسلوبا في الكشف عن مآلات الأفعال إلى مقاصدها، فيُستدلّ وفق هذه العادات بمقدمات حاصلة على نتائج لها سوف تحصل بمقتضى الترابط الطبيعي بين المقدمات والتائج، وبني المحدث على ذلك العلم المسبق بمآلات المقاصد التي بني عليها الأحكام فبرّح لها من تلك الأحكام ما يطلب على ظنه أنها تحقق مقاصدها، ويتفادى تلك الأحكام التي يطلب على ظنه أن مقاصدها سوف لا يكون لها تحقق لسبب من الأسباب التي ذكرناها آنفا.

ونحسب أن هذا المسلك في الكشف عن المآلات قد استعمله المجتهدون قديما من حيث أصله العام، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أوقف العمل بتطبيق حد السرقة في عام المجاعة، وربما كان مآ حمله على ذلك استكشافه للعمال الذي سيؤول إليه إمعاء هذا الحكم، وهو مآل لا يتحقق فيه مقصده، إذ المقصد منه هو الارتداع لاستجاب الأمن بين الناس، ولكن هذا الارتداع لا يحصل في النفوس إذا ما سبها حرّ الجوع، إذ الجوع بمقتضى العادة الطبيعية في الإنسان عامل غلاب يطفى على نازعة النفس الأتومة إلى الارتداع بالعقوبة، فهذا القانون الطبيعي في النفس البشرية لعنه كان من المسالك التي استكشف بها عمر بن الخطاب مآل المقصد من حد العقوبة عام المجاعة، فرأى أن ذلك المقصد سوف لن يتحقق، وأوقف تطبيق الحد. وبين يدي المجتهدين اليوم من القواعد

والقوانين في طبائع الإنسان مادة ثرية ما أحرارهم بأن يستمروها في الكشف عن مآلات الأفعال لإجراء الأحكام المناسبة المحققة للمصالح.

د- مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية

قد نكتسب المجتمعات في التعامل بين أفرادها عادات وأعرافاً وتقاليد يتواضع عليها الناس، وتصبح بينهم كالتقواعد والقوانين التي تحري عليها التصرفات، وتُحكم إليها المواقف. وهذه العادات العرفية قد تكون في بعض الأحيان سبباً في إلهولة بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقق به مقصدها، في حين أن ذلك المقصد يتحقق في حال من ليس من عاداتهم تلك العادة.

وبناء على ذلك فإنه يمكن للفقهاء المحققين أن يستخدموا علمهم بالعادات والأعراف ليستبينوا منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع، فإذا تبين له أن عادة ما من عادات القوم ربما أدت بغيره أو بظن غالب إلى إلهولة حكم من الأحكام لئلا يتحقق بها مقصده، فتجمل من ذلك الانكشاف للمآل بمسلك العادة العرفية طريقاً للحكم بحكم آخر يزول إلى تحقيق المصلحة.

ولعل من أصول هذا المسلك في استكشاف المآل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام/108)، فمن الأعراف المتفشية في المجتمعات أن من يسب له من هو أكثر عنده من إله معبود أو أب أو أم فإنه يردّ على السَّابِّ بأن يسب له نظير ذلك الأثر، فلعل هذه العادة كانت متفشية عند أهل الجاهلية، كما قد توحي به بعض الروايات في سبب نزول هذه الآية من أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: نحن لم ننته عن سب آلهتنا وشمعها لنهجون إلهك!، فنهى الله تعالى سب أولئان الجاهلية لما يترتب على ذلك بحكم

[1] راجع: ابن عاشور- التحرير والتنوير: 428/7

العادة من سبَّ الله تعالى. ونظير ذلك في الحديث النبوي ما جاء من نهى عن سبِّ الرجل أباه بأن يسبَّ أباه الرجل فيسبَّ أباه^١، فكأنَّ ذلك إذن من العادات الفاضلة في الأقوام، فهذا الأصل المشار إليه في القرآن والحديث يمكن أن ينسب إليه مسلك في استكشاف مآلات الأفعال في تحقيق مقاصدها من عدده، هو مسلك الاستكشاف بالعادات العرفية.

هـ. مسلك الاسترشاد بمقصد الفاعل

إذا كان نظر التقية في المسالك السابقة يتجه في استكشاف المآلات إلى الظروف الخارجة عن مقاصد الفاعلين فإنَّ مقاصد الفاعلين ونواياهم يمكن أن يكون النظر فيها مسلكاً من مسالك هذا الاستكشاف. ووجه ذلك أنه وإن لم يكن مقصد الفاعل من فعله مرتبطاً ارتباطاً عالياً بمآل ذلك الفعل، إذ قد يزول الفعل إلى ما يوافق النية وقد يزول إلى ما يخالفها، إلا أنَّ نية الفاعل من فعله هي عنصر مهم من العناصر المحددة لنتائجه وأثاره، فيالنية يكون الحزم في إتمام الفعل على وجهه الأكمل، واستجماع الوسائل لذلك، فسرري إذن تلك النية سرّاً قد يكون محسوساً وقد يكون غير محسوس في أرجاء الفعل ومفاصله ومقدّماته، فيعطيه من قوة الدفع ما ينتهي به إلى ما له المطلوب، وبها أيضاً يكون التراخي والتهلون ممّا تحلّل به عرى الفعل فلا يبلغ منهاء المطلوب.

إنَّ مقصد الزوج في إنهاء الزوجية عند توفيت معيّن من شأنه أن يؤثر في لياولة الزواج إلى مقصده الشرعي من تحقيق للنسل والسكينة والتعاون، فالزوج بنية التوفيت غير حرص في تصرفاته على بناء العلاقة الزوجية بحيث تقضي إلى ذلك المقصد، إذ لما كانت هذه العلاقة تنتهي عند تحلّل معيّن فلماذا ذلك البناء الذي سينهدم بعد حين؟ ولعلّ هذا هو أهم الأسباب التي حرّم من أجلها زواج المتعة، وحينما يكون هذا الزواج معلنة

[١] أخرجه مسلم: كتاب الأيمان، باب: وإن الذكور

فيه نية التوقيت، فإن هذه النية قد يكون لها نفس الأمر في أهلية الزواج في حال الإضمار، فتكون تلك النية إذن أحد أعم المؤشرات الكاشفة عن أهلية الفعل من حيث تحقق مقصده أو عدم تحققه.

وقد تعلم نية القاعل بالتصريح، كما قد تعلم بالقرائن والإشارات كحال ذلك الذي جاء يستغني أحد الصحابة عن قاتل النفس هل له من توبة، فأثناء بأن لا توبة له، فلما روجع في ذلك قال إنني قرأت في وجهه نية القتل انتقاماً فأنتيت بما أختيت. ومن هذا الباب ما يعلم من مآلات الأفعال من خلال ما يمارسه بعض الفاعلين من الحيل، إذ هي ليست إلا مبنية على مقاصد للمتحيّل مخالفة لمقاصد الشارع، فيحكم عليها إذن بالمنع لما يعلم من أهليتها إلى خلاف المقاصد الشرعية بدلالة قصد القاعل لها¹.

إن هذه المسالك في التعرف على أهلية المقاصد الشرعية تحقّقاً وتحقّقاً لقرار الأحكام المناسبة ليست مسالك بديّة كلّها، وإنما هي قد نتج بديّة، وقد نتج طناً يقوى لويضعف بتفاوت بينها، وتفاوت في الأحوال المتدرجة ضمن الواحد منها، وعلى الناظر فيها أن يحسن النظر وأن يتحرى فيه غاية التحري، فإذا ما اتقدح له يقين أو ظن غالب من خلال أي واحد منها بمآل من مآلات الأفعال المتطور فيها اعتبر ذلك الحال وأمعن الحكم الشرعي المناسب له، فهي إذن مسالك اجتهدية تحتاج إلى مقدار كبيرة من التحقيق والتثبت، وهي على أية حال وسائل مساعدة على استكشاف المآلات².

[1] راجع في الحيل والمكائها: الشاطبي، الموافقات: 187/5، وابن القيم، إعلام الموقعين: 126/3.
[2] ضبط بعض الأصوليين في باب مدّ الفرائض بعض الفرائض ليس مدى ما يخص إليه الفريضة من مال فيحكم بسدّها، ولكنها في حيلها تحت حكم المصروف، يعني الأمر متعلقاً إلى مورد من القربى للفرد إلى فرد آخر وفقاً لهذا الشأن. راجع في ذلك: الشاطبي، الموافقات: وابن القيم، إعلام الموقعين: 109/5، وأبو زهرة، أصول الفقه: 290، وروحة القرطبي، أصول الفقه الإسلامي: 884/2.

ثبت المصادر والمراجع

- إبراهيم زيد الكيلاني
- 1 - النظام الاقتصادي في الإسلام. ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي، ط جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990.
- 2 - نظام الحكم في الإسلام. ضمن كتاب: في الفكر الإسلامي، ط جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990
- الإيجي (عبد الرحمن ابن أحمد، عبد الدين، ت ٧٥٦هـ)
- 3 - المواعظ، ط بولاق، القاهرة 1913
- آل نور
- 4 - الأوطى في الميزان، ترجمة: عواطف عبد العزيز، ط الأهرام، القاهرة 1994
- القزافي (حسن عبد الله)
- 5 - الصلاة عماد الدين. ط دار القلم، الكويت 1983
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ)
- 6 - الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون، ط 3 إحياء التراث، بيروت 1969.
- الجرجاني (علي بن محمد، الشريف، ت ٨١٦هـ)
- 7 - التعريفات، ط مكتبة لبنان، بيروت 1983
- 8 - شرح المواعظ. ط بولاق، القاهرة 1913.
- جمال الدين عفة
- 9 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط دار الفكر، دمشق 200
- ابن حجر (أحمد بن عي الصفار، ت ٨٥٦هـ)
- 10 - فتح الباري. ط دار الريان، القاهرة 1986.

- الجوزي (عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين، ت ٤٢٨ هـ)
- 11- الزرّاد، ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1985
- 12- المرحان في أصول الفقه، ط دار الكتب العلمية، بيروت 1997
- ابن العزّوج (الشيخ محمد الحبيب)
- 13- محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، ط وزارة الأوقاف بدولة قطر 2004
- قزّاز (محمد عبد الله)
- 14- دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية، ط دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1989
- الرازي (محمد بن عمر طهر الدين، ت ٦٠٤ هـ)
- 15- التفسير الكبير، ط دار الفكر، بيروت 1995
- الراتب الأصبهاني (القاسم بن محمد أبو الحسين، ت ٥٠٢ هـ)
- 16- تفصيل الشكّين وتحصيل السعادتين، تحقيق: عبد السعيد النجار، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
- 17- مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط دار الفلم، بيروت 1992
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد الجبّ، ت ٥٢٠ هـ)
- 18- البيان والتحصيل، ط 2 دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
- رشيد الحميد
- 19- البهجة وشفاكلها، ط مكتبة الفلاح، الكويت 1986.
- الريسوني (أحمد)
- 20- نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية 1992
- أبو زهرة (الشيخ محمد)
- 21- الأحوال الشخصية، ط دار الفكر العربي، القاهرة 1957
- 22- العقوبة، ط دار الفكر العربي، القاهرة (دون تاريخ)
- 23- في المجتمع الإسلامي، ط دار الفكر العربي، القاهرة (دون تاريخ)

- السرخسي (محمد بن أبي سهيل أبو بكر شمس الدين، ت ١٩٠ هـ)
24 - المصروط، ط دار الكتب العلمية، بيروت 1993
- الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي، ت ٢٩٠ هـ)
25 - الموافقات، ط دار الكتب العلمية، بيروت (دون تاريخ)
- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٠ هـ)
26 - إرشاد الفحول، ط مؤسسة الريان، ودار الفضيلة، بيروت 2000.
- صباري (محمد سعيد)
27 - البينة ومشكلاتها، ط مكتبة الفلاح، الكويت 1986.
- الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠ هـ)
28 - جامع البيان، ط دار الفكر، بيروت 1995.
- ابن عاتر (الإمام محمد الطاهر)
29 - التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر والدار المصرية للنشر، تونس (دون تاريخ)
- 30 - مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر السباري، ط المركز
المغاربي للبحوث والدراسة، لندن 2004.
- ابن عبد السلام (عز الدين عبد العزيز، ت ٦٩٠ هـ)
31 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط دار الكتب العلمية، لبنان (دون تاريخ).
- عز الدين بن زغبة
32 - مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ط مركز جامعة الماعز للثقافة
والتراث، دبي 2001.
- هلال القاسي
33 - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط دار الفطرت الإسلامية، بيروت 1993.
- الخطاوي (طه جابر)
34 - مدخل إلى فقه الأئمة، بحث منشور بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي
للإفتاء والبحوث، عدد: 4-5 سنة: 2004
- علي عبد الحبار ياسين
35 - البينة في شرع مخالفها، بحث منشور بمجلة الأزهر للعلوم 1997

٣٥. القرطبي (محمد بن محمد، الإمام، ت ٥٠٥ هـ)
36. إحياء علوم الدين. ط دار الفكر، بيروت 2001
٣٧. القرطبي (راشد)
37. الدراسات العامة في الدولة الإسلامية، ط مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1993.
٣٨. القرطبي (محمد عبد القادر)
38. البنية: مشاكلها وقضاياها. ط مكتبة ابن سينا، القاهرة 1993
٣٩. القرطبي (الشيخ الإمام يوسف)
39. السنة مصدرا للمعرفة والحضارة. ط جامعة قطر 1995
٤٠. القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري ت ٦٧١ هـ)
40. الجامع لأحكام القرآن، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987
٤١. القيم (محمد بن أبي بكر، ت ٧٥١ هـ)
41. أملاهم الموفين. ط دار الكتب العلمية، بيروت 1993
٤٢. حقاء الطبل. ط دار التراث، القاهرة (دون تاريخ)
٤٣. الشجار (عبد المجيد)
43. ارتفاع الكون في التحضر الإسلامي. بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، عدد: 30، سنة 1996.
٤٤. طه الدين فهما وتنزيلا. ط الجزيرة للفكر والتوعية، الرياض 1995
٤٥. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية. ط دار النشر الدولي، الرياض 1994.
٤٦. قضايا البيئة من منظور إسلامي. ط وزارة الأوقاف بدولة قطر، قطر 1999
٤٧. نعمان جليم
47. طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ط دار الفاعل، عمان 2002
٤٨. يوسف العالم
48. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ط الدار العالمية للكتاب الإسلاميين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض 1994
٤٩. البوي (محمد سعيد)
49. مقاصد الشريعة الإسلامية. ط دار الهجرة، الرياض 2002

فهرس المواضسع

تعهد	5
------	---

الباب الأول

مدخل إلى مقاصد الشريعة

الفصل الأول - مقدمات في مقاصد الشريعة

تعهد	13
1- الشريعة ومقاصد الشريعة	15
2- أهمية العلم بمقاصد الشريعة	18
3- الاهتمام العلمي بمقاصد الشريعة	21
4- مسائل العلم بمقاصد الشريعة	24
أ- مسائل الأمر والنهي	27
ب- مسائل الجان النفسي	29
ج- مسائل الاستفراء	31
د- مسائل العمل النبوي	33 - 39

الفصل الثاني - تصنيف مقاصد الشريعة

تعهد	36
1- المقاصد بحسب فرة الشؤن	37
أ- المقاصد القطعية	38
ب- المقاصد الظنية	38
ج- المقاصد الوهمية	40
2- المقاصد بحسب النشاط	40
أ- المقاصد الكآلية	40

41	ب . المقاصد الثمانية
42	ج . المقاصد الحزنية
43	3 . المقاصد بحسب الأصول
44	أ . المقاصد العامة
44	ب . المقاصد الخاصة
45	4 . المقاصد بحسب الأصول
45	أ . مقاصد الأصول
45	ب . مقاصد الوسائل
46	5 . المقاصد بحسب قوة المصلحة
47	أ . المقاصد الضرورية
47	ب . المقاصد الحاجية
47	ج . المقاصد التحسينية
49	6 . دلالة المقاصد

الباب الثاني

مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية

59	تمهيد
----	-------

الفصل الأول - مقصد حفظ الدين

62	تمهيد
63	1 . الدين
64	2 . حفظ الدين
66	3 . مسائل حفظ الدين
67	أ . حفظ الدين بتزوير أربابه
67	أولاً - حفظ الدين بالتيسير
69	ثانياً - حفظ الدين بالأجتهاد
70	ثالثاً - حفظ الدين بالتأليف
72	رابعاً - حفظ الدين بالسلطان
73	ب . حفظ الدين بدفع العوائق
73	أولاً - حفظ الدين من ملادة الهوى

75	ثانيا . حفظ الدين بمداخلة الاستبداد الفكري .
77	ثالثا . حفظ النفس بمداخلة التحريف .
79	رابعا . حفظ الدين بمداخلة الإزخاف
82	خامسا . حفظ الدين بالمجهاد

الفصل الثاني . مقاصد حفظ إنسانية الإنسان

84	تمهيد
86	1 . حفظ الفطرة الإنسانية
87	أ . الفطرة الإنسانية
88	ب . مسالك حفظ الفطرة
88	أولا - حفظ الفطرة من التبدل
91	ثانيا . حفظ الفطرة بالتوازن
94	ثالثا . حفظ الفطرة بالإبداع
98	2 . حفظ الكرامة الإنسانية
101	3 . حفظ غاية الحياة
104	4 . حفظ الحرية الإنسانية

الباب الثالث

مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية

111	تمهيد
-----	-------

الفصل الأول . مقاصد حفظ النفس الإنسانية

114	تمهيد
116	1 . الحفظ المادي للنفس
116	أ . حفظ النفس بأسباب البقاء والقوة
118	ب . حفظ النفس برفع العوائد
121	2 . الحفظ المعنوي للنفس
122	أ . حفظ النفس بالتركية
123	ب . حفظ النفس بالأمن النفسي

الفصل الثاني - مقصد حفظ العقل

126	تمهيد
128	1 - الحفظ الذاتي للعقل
129	2 - الحفظ المعنوي للعقل
130	أ - حفظ العقل بتحرير الفكر
134	ب - حفظ العقل بالتعلم
135	أولاً - حفظ العقل بالتعلم الاستيعابي
136	ثانياً - حفظ العقل بالتعلم التفكيري
138	ثالثاً - حفظ العقل بالتعلم المنهجي

الباب الرابع

مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع

143	تمهيد
-----	-------

الفصل الأول - مقصد حفظ النسل

145	تمهيد
146	1 - النسل وحفظ النسل
149	2 - مسائل حفظ النسل
149	أ - حفظ النسل بالإيجاب
151	ب - حفظ النسل بحفظ النسب

الفصل الثاني - مقصد حفظ الأركان الاجتماعية

157	تمهيد
158	1 - حفظ المؤسسة الاجتماعية
159	أ - الحفظ بثقافة المؤسسة
161	ب - الحفظ بمؤسسة الأسرة
165	ج - الحفظ بمؤسسة الدولة
167	أولاً - المجتمع هو مصدر السلطة
169	ثانياً - الشورى آلية الدولة

170	2 - حفظ العلاقات الاجتماعية
171	أ - الحفاظ برابطة الأختوة
173	ب - الحفاظ بمراد العدل
175	ج - الحفاظ بعلاقة التكافل

الباب الخامس مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي

183	تمهيد
-----	-------

الفصل الأول - مقصد حفظ المال

185	تمهيد
187	1 - حفظ المال بالكسب والتعب
189	2 - حفظ المال من التلف
190	أ - حفظ المال من التلف العيني
192	ب - حفظ المال من التلف المفسد
193	ج - حفظ المال من التلف السرقي
196	3 - حفظ المال بحماية الملكية
200	4 - حفظ المال بحماية القمه
203	5 - حفظ المال بالتداول والترويح

الفصل الثاني - مقصد حفظ البيئة

207	تمهيد
212	1 - حفظ البيئة من التلوث
216	2 - حفظ البيئة من التلوث
223	3 - حفظ البيئة من لوط الاستهلاك
230	4 - حفظ البيئة بالتعبئة

الباب السادس تضميل مقاصد الشريعة

تمهيد 237

الفصل الأول - التحقيق في ذات المقاصد

241	تمهيد
242	1 - تحديد درجات المقاصد
247	أ - الاستدلال بقوة الأمر والنهي
248	ب - الاستدلال بقوة العقاب
249	ج - الاستدلال بالوعد والوعيد
251	د - الاستدلال بقوة المنفعة والضرر
252	2 - تحديد أولويات المقاصد
253	أ - الموازنة بحسب قوة الثبوت
253	أولاً - الموازنة بالتحقيق النظري
255	ثانياً - الموازنة بالتحقيق العملي
256	ب - الموازنة بحسب قوة الأثر
258	أولاً - الترجيح طلباً للرفع على الضرر
259	ثانياً - تغليب ذمة الضرر على جلب النفع
260	ثالثاً - تغليب أقوى المصلحتين
261	رابعاً - تغليب ذمة أكبر المفسدين
262	ج - الموازنة بحسب عموم الأثر
263	أولاً - الموازنة بحسب العموم الكمي
265	ثانياً - الموازنة بحسب العموم الزمني

الفصل الثاني - التحقيق في حالات المقاصد

267	تمهيد
270	1 - العلم بالموثرات على إثارة المقاصد
270	أ - الخصوصية الذاتية
272	ب - الخصوصية الظرفية

272	ج . المحصر صفة العرفية
273	د . المحصر صفة الواقعة
275	2 . مسالك الكشف عن حالات المقاصد
276	أ . مسلك الاستفراء الواقعي
278	ب . مسلك الاستيعار المستغلي
278	ج . مسلك الاسترشاد بالعادات الطبيعية
280	د . مسلك الاسترشاد بالعادات العرفية
281	هـ . مسلك الاسترشاد بقصد الداعل
283	فائدة المعاصر
287	فهرس الموضوعات

المؤلف

- من مواليد تونس (قرية بني حنابل) سنة 1945
- حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981
- حاصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1974
- حاصل على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة 1972
- درس بالجامعة الزيتونية وجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة قطر، ودرس أستاذاً وقرأ بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية

- مدير مركز البحوث بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس
- هو حاليا الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وهو عضو فيه
- عضو مؤسس بالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين
- شارك في العديد من المؤتمرات العلمية العالمية
- حاصل على جائزة مكتبة علي بن عبد الله آل ثاني الوطنية العالمية
- نشر العديد من البحوث العلمية في مجلات محكمة
- مؤلفاته المنشورة

- 1 - المعزولة بين الفكر والعمل (بالاشتراك)
- 2 - العقل والسلوك في البنية الإسلامية
- 3 - الشهيد بن تومرت: حياته وأرائه وأثره بالمغرب
- 4 - تجربة التغيير في حركة الشهيد بن تومرت
- 5 - تحقيق رسالة "في الرد على المعتزلي" لفخر الدين الرازي
- 6 - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل
- 7 - تحقيق كتاب "تفصيل الشأنين وتحقيق السعادين" للمراب الأمهاني
- 8 - صراع الهوية في تونس
- 9 - رؤية مستقبلية للجامعة الزيتونية
- 10 - الله الدين فهما وثنىلا
- 11 - المنهجيات المتبعة لتطبيق الشريعة الإسلامية

- 12 - فصول في الفكر الإسلامي بالغرب
- 13 - مباحث في منهجية الفكر الإسلامي
- 14 - دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين
- 15 - الإنسان في العقيدة الإسلامية: مبدأ الإنسان
- 16 - الإنسان في العقيدة الإسلامية: قيمة الإنسان
- 17 - الإيمان بالله وأثره في الحياة
- 18 - المستقبل الفذافي للغرب الإسلامي
- 19 - القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية
- 20 - فقه الإصلاح بين السليمة والتربية
- 21 - الشهود الحضاري للأمة الإسلامية : فقه التحضر الإسلامي
- 22 - الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: عوامل التحضر الإسلامي
- 23 - الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: مشاريع الإسهاد الحضاري
- 24 - قضايا البيئة من منظور إسلامي
- 25 - مقاربات في قراءة التراث
- 26 - فبحث العلمي في الشأن الإسلامي بأوروبا
- 27 - الأماي الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب
- 28 - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة
- 29 - القراءة الجديدة للنص الديني: عرض وقد